

Остроумов М. А.

**История философии
в отношении к Откровению :
Взгляд на условия
исторического развития
философии**

Впервые полностью опубликована

в Богословско-философском журнале

"Вера и разум"

в двенадцати номерах

с апреля 1885 года по август 1886 года

Харьков

Типография окружного штаба

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1885.

АПРѢЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

	Стр.
Религіозно-нравственное развитіе Императора Александра I и идея священнаго союза (продолженіе). Профессора Императорскаго Харьковскаго университета В. Надлера	397—431
Наши новые „философы и богословы“ (продолженіе). Т. Стоянова . . .	432—459
Одинъ изъ примѣровъ суевѣрія въ Римской церкви. И. П.	460—469

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Исторія философіи въ отношеніи къ откровенію. М. Остроумова . . .	297—311
Къ характеристикѣ взглядовъ и направленій въ современной западной литературѣ по вопросамъ религіознымъ и философскимъ. П. Р—ева . . .	312—319
Изреченія древнѣйшихъ греческихъ мыслителей, выбранныя изъ сочиненій Діогена Лаэртія, Плутарха, Стобея и др. (продолженіе). И. К.	320—335
Письма философа Сенеки (продолженіе). * * *	336—346

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Посланіе Святѣйшаго Правительствующаго Синода къ чадамъ православной Россійской Церкви, ко дню тысячелѣтія со дня блаженной кончины св. Меодія, архіепископа Моравскаго, просвѣтителя славянъ.—Опредѣленія Святѣйшаго Синода.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

ХАРЬКОВЪ.

ТИПОГРАФІЯ ОКРУЖНАГО ШТАБА, ВЪМЕЦКАЯ № 26.

1885.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

ВЪ ОТНОШЕНИИ КЪ ОТКРОВЕНІЮ.

Взглядъ на условія историческаго развитія философіи.

Когда же настанетъ совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится. Когда я былъ младенецъ, то по младенчески говорилъ, по младенчески мыслилъ, по-младенчески рассуждалъ; а какъ сталъ мужемъ, то оставилъ младенческое. Теперь мы видимъ какъ бы сквозь тусклое стекло, ищательно, тогда же лицемъ къ лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно какъ я позналъ. Апостолъ Павелъ. I Коринно. XIII, 10—12.

ВВЕДЕНІЕ.

1. Идеальная природа прошедшаго.—2. История, какъ идеальное построение прошедшаго.—3. Методы построения истории философіи.—4. Зависимость усилговъ истории философіи отъ взаимной зависимости ея методовъ.—Задача изслѣдованія.

1. Если-бы кто, по примѣру древнихъ софистовъ, пожелалъ доказывать парадоксальное положеніе, что существуетъ наука о „несуществующемъ“, тотъ смѣло могъ-бы указать вообще на исторію; ибо исторія во всякомъ случаѣ есть наука о существовавшемъ, чего уже не существуетъ болѣе. Прошедшаго дѣйствительно нѣтъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ существуетъ настоящее, и если мы можемъ о немъ говорить, то потому только, что оно становится идеальнымъ моментомъ настоящаго. Какъ такой идеальный моментъ, оно есть наше „настоящее представленіе“, въ обширномъ смыслѣ слова, представленіе того, что было и чего уже нѣтъ болѣе. Не имѣй мы въ „настоящемъ“ этого представленія о „прошедшемъ“, прошед-

шаго для насъ вообще не существовало-бы. Отсюда слѣдуетъ, что прошедшее существуетъ для насъ лишь въ той мѣрѣ, въ какой въ нашемъ умѣ въ настоящій моментъ существуетъ представленіе о немъ.

2. Но если такъ, если прошедшее существуетъ для насъ лишь въ той мѣрѣ, въ какой въ нашемъ умѣ есть представленіе о немъ, то задачей историческаго познанія вообще по необходимости должно быть „построеніе“ этого представленія. Чтобы это построеніе было научнымъ, т. е. чтобы имѣло всѣ достоинства науки, оно должно удовлетворять слѣдующимъ условіямъ: во-первыхъ, оно должно возстановить въ идеальной формѣ самые факты прошлаго, какъ они когда-то совершались въ дѣйствительности; ибо безъ этого не было-бы предмета историческаго изученія; во-вторыхъ, оно должно изобразить преемственную связь ихъ въ непрерывномъ теченіи времени, чтобы каждый моментъ этого теченія являлся какъ результатъ, обусловленный предшествовавшими моментами, ибо безъ этого не было-бы возстановленъ самый историческій процессъ отъ его начала и до настоящаго времени; наконецъ, въ-третьихъ, оно должно объяснить возможность возникновенія этихъ фактовъ въ такой, а не иной послѣдовательности и связи, т. е. указать принципы осуществленія прошлаго въ такомъ, а не иномъ видѣ, ибо безъ этого историческій процессъ остался-бы не уясненнымъ. Посредствомъ удовлетворенія всѣмъ этимъ условіямъ историческое знаніе изъ простаго представленія, въ тѣсномъ смыслѣ слова, возводится сначала на степень разсудочнаго понятія, а потомъ на степень разумной идеи, и пріобрѣтаетъ достоинство раціональной исторической науки, объясняющей намъ прошедшія судьбы настоящаго.

3. Въ приложеніи къ исторіи философіи, какъ науки о прошедшихъ судьбахъ философіи, указанныя требованія могутъ быть выражены слѣдующимъ образомъ. Исторія философіи должна: во-первыхъ, на основаніи изслѣдованія существующихъ историческихъ памятниковъ, возстановить каждую философскую систему и каждое ученіе, составляющее или могущее составлять моментъ какой-нибудь системы, такъ, какъ они дѣйствительно были развиты различными философами; во-вторыхъ, изо-

бразить ихъ преемственную связь въ различные эпохи времени, поскольку прошедшее состояніе философіи оказывало вліяніе на дальнѣйшее возникновеніе различныхъ системъ, и, наконецъ, въ-третьихъ, указать принципы или условія такого, а не иного теченія историческаго процесса философіи, поскольку эти условія опредѣляли какъ общій ходъ этого процесса, такъ и отдѣльные его моменты. Выполненіемъ первой задачи будетъ достигнуто представленіе о матеріальной сторонѣ или содержаніе историческаго процесса философіи; выполненіемъ второй будетъ достигнуто изображеніе формальной стороны его, а выполненіемъ третьей—обоснованіе этого процесса въ цѣломъ. Первый способъ разсмотрѣнія историческаго процесса философіи можно назвать фактическимъ, второй—прагматическимъ, а третій раціональнымъ или философскимъ *). Само собою разумѣется, что исторически совершенное представленіе исторіи философіи должно совмѣщать въ себѣ всѣ эти три способа или метода.

4. Легко замѣтить, что указанные три способа или метода разсмотрѣнія исторіи философіи представляютъ извѣстную послѣдовательность, въ силу которой первый способъ составляетъ предварительное условіе втораго, а второй—третьяго. Не зная историческихъ фактовъ, нельзя установить между ними прагматической связи, и, не зная этой связи, нельзя установить принциповъ, или основаній историческаго процесса. Вслѣдствіе этого наука исторіи философіи должна была оказать успѣхи сначала въ представленіи фактической стороны, затѣмъ прагматической, и только напослѣдокъ—философской или раціональной стороны указаннаго историческаго процесса философіи. Этимъ, слѣдовательно, объясняется то обстоятельство, почему первые два вида разсмотрѣнія исторіи философіи достигли въ настоящее время столь значительнаго развитія, и почему третья точка зрѣнія на предметъ едва-ли пока еще не

*) Первый способъ Куно-Фишеръ называетъ хроникальнымъ, Ибервегъ—эмпирическимъ, Гегель—наивнымъ. Второй Ибервегъ называетъ критическимъ, Гегель рефлексирующимъ. Наконецъ третьему Ибервегъ прислоняетъ названіе философскаго, а Гегель—умозрительнаго. Къ этому послѣднему можно приложить также названіе спекулятивнаго.

находится только въ зародышѣ. Между тѣмъ какъ можно назвать множество значительныхъ трудовъ по обработкѣ исторіи философіи съ фактической или прагматической стороны *), изъ попытокъ разработки ея съ рациональной или принципіальной стороны, возникшихъ собственно на исторической почвѣ, можно отмѣтить только двѣ, почти одновременно возникшія въ Германіи и Франціи: первая принадлежитъ Гегелю, развивавшему свой взглядъ въ ряду цѣлыхъ десяти курсовъ, читанныхъ имъ въ промежутокъ времени отъ 1805 до 1831 года, т. е. до самой смерти **); вторая принадлежитъ Кузену, читавшему лекціи исторіи философіи въ 1829 году, послѣ своей поѣздки въ Германію и знакомства съ Гегелемъ (въ 1824 году ***). Изъ русскихъ слѣдуетъ упомянуть Новицкаго, своеобразно приложившаго Гегелевскую точку зрѣнія ****).

5. Конечно, не смотря на всѣ успѣхи научной обработки исторіи философіи съ фактической и прагматической стороны, можно-бы найти множество вопросовъ относительно задачъ и методовъ изслѣдованія какъ въ той, такъ и въ другой области, которые и въ настоящее время не могутъ еще считаться окончательно рѣшенными: но ни указаніе, ни попытка рѣшенія этихъ вопросовъ не входятъ въ предѣлы предлагаемаго на этихъ страницахъ опыта. Здѣсь я намѣренъ представить сильное рѣшеніе вопроса лишь о принципахъ историческаго развитія философіи, при чемъ подъ именемъ принциповъ я разумѣю вообще тѣ условія, которыя опредѣляли ходъ исторіи философіи въ цѣломъ и въ частяхъ. Мнѣ кажется, что только съ точки зрѣнія этихъ условій возможно уяснить себѣ то значеніе, какое историческій процессъ философіи имѣетъ въ общемъ ходѣ человѣческаго развитія и, слѣдовательно, только

*) Довольно полный перечень всѣхъ замѣчательныхъ писателей по исторіи философіи у *Теннемана*: *Grundriss der Geschichte d. Philosoph.* 1829 г. 5-е изд.; у *Куна* (*Kuhn*): *Memorial und Repetitorium zur Gesch. d. Philos.* Berlin, 1872, и особенно у *Ибервега*: *Grundriss der Geschichte d. Philos.* Новое изданіе. Berlin. 1884.

***) *Hegel's, Werke*, B. XIII. Berlin, 1833. Vorrede von Michelet.

****) *Cousin, Histoire générale de la philosophie.* 7 edit. Paris. 1867.

*****) *Ор. Новицкаго*, „Постепенное развитіе древнихъ философскихъ ученій въ связи съ развитіемъ языческихъ вѣрованій“. 4 части. Кіевъ, 1860.

съ этой точки зрѣнія возможно судить о разумномъ назначеніи этого процесса; ибо только отсюда можно видѣть—куда, въ какой цѣли, этотъ процессъ своими условіями направляется. Сознаю, что беру на себя трудное дѣло, но пусть самая эта трудность служить, съ одной стороны, оправданіемъ моей смѣлости, а съ другой—извиненіемъ недостаточности рѣшенія предложенной задачи.

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Глава I.

Сущность историческаго процесса философіи.

6. Понятіе о философіи.—7. Исторія философіи какъ выраженіе идеала философіи.—8. Трудность представить ее въ видѣ такого выраженія.—9. Эклектическое и скептическое пониманіе историческаго процесса философіи.—10. Измѣненіе понятія объ истинѣ, свойственной человѣческому уму.—11. Исторія философіи какъ развитіе философіи.—12. Возможность этого развитія въ видѣ развитія самосознанія.—13. Понятіе объ историческомъ процессѣ философіи.—14. Несогласіе съ Гегелемъ.—15. О внутреннихъ и вѣншихъ условіяхъ развитія философскаго самосознанія.

6. Не зная, въ чемъ состоитъ сущность историческаго процесса философіи, нельзя, конечно, опредѣлить условій этого процесса. Уяснить-же себѣ сущность этого процесса возможно только въ томъ случаѣ, если мы составимъ себѣ понятіе о философіи. Но составить себѣ понятіе объ этомъ предметѣ, повидимому, нелегко. Извѣстно, что въ пониманіи существа и задачъ этой науки существуетъ такое разнообразіе *), что, повидимому, нѣтъ никакой возможности твердо установить, въ чемъ собственно состоитъ эта наука. Однако это разнообразіе пониманія философіи самими философами вовсе еще не доказываетъ, чтобы въ самыхъ разнообразныхъ философскихъ ученіяхъ не было ничего общаго. Весьма возможно указать такія общія черты, которыя или прямо всѣми философами признаются принадлежностію философіи, или безъ особеннаго усилія могутъ быть найдены при разсмотрѣніи ихъ, хотя-бы и

*) Общія опредѣленія философіи различными философами у *Ибервега*: *Grundriss der Geschichte d. Philos.* 1. § 1.

противоположныхъ другъ другу, ученій *). Имѣя въ виду одну теоретическую философію, отъ которой зависитъ всякая другая **), можно указать слѣдующія общія черты, свойственныя всѣмъ философскимъ ученіямъ: во-первыхъ, стремленіе въ своихъ изслѣдованіяхъ обнять всю совокупность существующаго, какъ систематическое цѣлое, какъ единый космосъ или міръ; во-вторыхъ стремленіе разсматривать этотъ космосъ по его дѣйствительному, или существенному бытію въ противоположность феноменальному существованію или явленіямъ, и, наконецъ, въ-третьихъ, стремленіе къ уясненію этого дѣйствительнаго бытія изъ его абсолютнаго или безусловнаго основанія. Очевидно, что всѣ эти черты представляютъ собою высшее выраженіе идеи истиннаго знанія и потому представляютъ высшій идеаль такого знанія. Очевидно также, что этотъ идеаль составляетъ послѣднюю цѣль стремленій различныхъ философскихъ ученій, вслѣдствіе чего онъ именно и является въ качествѣ ихъ общей принадлежности. Слѣдовательно, каждое философское ученіе представляетъ собою не что иное, какъ выраженіе идеала философіи. Но всякое философское ученіе можетъ быть разсматриваемо или какъ моментъ какой-нибудь системы, или какъ цѣлая система. Въ силу этого можно къ указаннымъ тремъ общимъ чертамъ философіи присоединить еще одну такую-же общую черту, именно ту, что философія способна выражаться въ системѣ.

7. Если философію вообще понимать какъ идеаль, а каждую отдѣльную систему какъ частное выраженіе этого идеала, то уясненіе сущности историческаго процесса философіи не представляетъ, повидимому, никакихъ затрудненій. Несомнѣнно, что исторія философіи представляетъ намъ рядъ философскихъ системъ, служащихъ выраженіемъ идеала философіи. Идея философіи въ этомъ ряду системъ остается, слѣдовательно, одна и та-же неизмѣнно. Историческое измѣненіе относится по

*) Сравни. Strümpell, Die Geschichte der theoretischen Philos. der Griechen § 3—7; Zeller, Philosophie der Griechen. 1876. Vol. I cap. 1. § 1.

**) Кирхманнъ полагаетъ даже, что всякая философія въ сущности есть философія теоретическая и никакой практической нѣтъ. Erläuterungen zu Kant's Kritik der reinen Vernunft. § 113.

этому только къ выраженію этой идеи въ отдѣльныхъ системахъ. Съ этой точки зрѣнія историческій процессъ философіи можно, слѣдовательно, опредѣлить какъ постепенное возникновеніе или появленіе философскихъ системъ во времени, обусловленное стремленіемъ познающаго ума человека осуществить ту идею знанія, какую представляетъ философія вообще, какъ наука. Однако, при ближайшемъ разсмотрѣніи дѣла, и съ этой точки зрѣнія въ пониманіи историческаго процесса философіи можно найти значительныя трудности. Если мы обратимъ вниманіе на то, что значитъ возникновеніе новой философской системы, то такое возникновеніе можетъ показаться намъ дѣломъ, повидимому, совершенно невозможнымъ.

8. Дѣйствительно. Такъ какъ всякая философская система, потому только и такова, что она представляетъ знаніе, развитое изъ одного принципа, налагающаго извѣстный характеръ на всю систему, то появленіе новой философской системы въ сущности будетъ обозначать появленіе новаго, систематически развитаго философскаго принципа. Но что такое представляетъ изъ себя всякій систематически развитый принципъ? Принципъ потому и принципъ, что онъ есть нѣкоторое верховное начало или основаніе и условіе построенія системы. Какъ такое начало или условіе, онъ въ системѣ уже не можетъ имѣть для себя новаго условія, а потому долженъ быть мыслимъ какъ безусловное начало системы. Но такимъ началомъ можетъ быть лишь истина, ибо нашъ разумъ можетъ мыслить такое начало только какъ истину, такъ какъ только въ силу его истинности онъ кладетъ его въ основаніе строяемой имъ системы. Дальше. Всякая истина есть, конечно, представленіе нѣкотораго объективнаго содержанія. Философская истина имѣетъ своимъ содержаніемъ, какъ сказано, бытіе въ цѣломъ, въ его истинной дѣйствительности представленное посредствомъ абсолютнаго основанія. Каждая философская система должна, слѣдовательно, относиться къ одному и тому-же объективному содержанію, къ какому относилась и предшествовавшая ей система. Отсюда вытекаетъ, что возникновеніе новой философской системы обозначаетъ въ сущности возникновеніе новой, систематически развитой истины, относящейся къ одному и

тому-же предмету. Но такой процессъ, повидимому, совершенно невозможное дѣло; ибо истина, развитая изъ абсолютнаго основанія, по самому понятію о ней, должна быть въ отношеніи къ одному и тому-же предмету одна. Иначе получается какое-то совершенно немыслимое нарушение основнаго закона логики, именно, закона тождества; ибо приходится А мыслить и какъ А, и какъ В, и какъ С... Поэтому спрашивается, какимъ именно образомъ разумъ, установивъ относительно бытія въ цѣломъ одну истину, почитаемую имъ за безусловную, полагаетъ рядомъ съ нею новую истину относительно того-же самаго предмета, причемъ онъ и эту новую истину почитаетъ также безусловною, т. е. не имѣющею для себя высшихъ условій?

9. Обойти этого вопроса невозможно, ибо онъ прямо вытекаетъ изъ фактовъ исторіи философіи. Не обходитъ его и обычный взглядъ на исторію философіи; но онъ не рѣшаетъ его, а отдѣляется отъ него чистымъ отрицаніемъ, ибо возможно предположить, что весь этотъ историческій процессъ возникновенія новыхъ систематически развитыхъ принциповъ есть лишь чистая видимость, но что въ дѣйствительности дѣло происходитъ иначе. Можно предположить, что съ возникновеніемъ новой системы не возникаетъ никакой новой истины и что нашъ разумъ совершенно заблуждается, если онъ полагаетъ, что онъ можетъ открыть какую-то новую истину: что-нибудь одно, если разумъ обладаетъ истиною, то истина должна быть одна, или, если онъ не обладаетъ истиною, то о возникновеніи истины не можетъ быть и рѣчи. Въ первомъ случаѣ должна существовать лишь одна истинная философская система, а всѣ другія должны быть или заблужденіемъ, если онѣ отличны отъ нея, или тою-же истиною, если онѣ согласны съ нею. Въ второмъ случаѣ рядъ философскихъ системъ долженъ считаться рядомъ заблужденій, въ которомъ нѣтъ ни капли истины. Первый взглядъ можно назвать эклектическимъ, второй—скептическимъ; ибо первый изъ различныхъ системъ выбираетъ то, что ему кажется истиннымъ, а второй вовсе не признаетъ истины въ исторіи. Очевидно, что ни для того, ни для другаго взгляда собственно историческаго процесса не существуетъ. По первому взгляду нѣтъ историческаго процесса философіи вслѣд-

ствіе того, что есть только одна неизмѣнная система, которая всегда остается себѣ равной; по второму нѣтъ этого процесса вслѣдствіе того, что есть лишь одно вѣчно повторяющееся заблужденіе, которое путается въ различныхъ противорѣчіяхъ самому себѣ. Но такое отрицаніе исторіи не есть пониманіе ея сущности, какъ и вообще отрицаніе не есть пониманіе. Пусть разумъ нашъ способенъ заблуждаться или къ истинѣ примѣшивать ложь, во всякомъ случаѣ оба названные взгляда на исторію философіи исторіи этой не объясняютъ *).

10. Причина, по которой оба эти взгляда не могутъ объяснить историческаго процесса философіи, состоитъ въ томъ, что оба они выходятъ изъ представленія объ истинѣ, какъ о совершенно неизмѣнномъ и всегда себѣ равномъ познаніи вещи. Съ такимъ взглядомъ на истину несовмѣстима исторія философіи, ибо въ неизмѣнномъ не можетъ быть никакого процесса, и, слѣдовательно, никакой исторіи. Поэтому нужно отказаться отъ этого взгляда, если мы хотимъ понять исторію философіи. Неизмѣнная истина можетъ принадлежать лишь неизмѣнному уму, т. е. только одному абсолютному разуму, въ которомъ эта истина, по самой неизмѣнности этого разума, должна существовать безо всякой исторіи. Нашъ же конечный разумъ, по самому понятію своему, долженъ обладать только такою истиною, которая способна къ измѣненію, соотвѣтственно измѣненіямъ самаго разума. Конечно, эта измѣняющаяся истина въ своихъ первоначальныхъ основаніяхъ представляется намъ безусловною, ибо уже не предполагаетъ для себя новыхъ основаній; но эта безусловность есть безусловность субъективная: она существуетъ лишь для нашего ума, но не объективно, и потому она есть движущаяся и измѣнчивая, ибо съ измѣненіемъ состоянія нашего ума, или съ измѣненіемъ точки зрѣнія должно измѣниться и то, что мы считаемъ безусловною истиною **).

*) О скептическомъ и эклектическомъ пониманіи исторіи философіи у Куно-Фишера: Исторія нов. философіи, т. I стр. 7—8. Ср. Каринскаго, „Критическій обзоръ послѣдн. періода германской философіи“ С.П.Б. 1873. стр. 116—117.

**) Дважды два равняется четыремъ, но при этомъ не слѣдуетъ забывать, что дважды два равняется и тремъ плюсъ единица, или 357-ми минусъ 353; и т. е. и другое, и третье одинаково вѣрно, и если здѣсь есть разниа, она зависитъ отъ точки зрѣнія.

должно представлять себѣ эту измѣняющуюся истину, которая суждена измѣняющемуся человѣческому разуму, то отвѣтъ на этотъ вопросъ можетъ быть только тотъ, что истина, способная къ измѣненію, и въ новой своей формѣ должна оставаться истинною, и слѣдовательно, истина, для нашего ума абсолютная, и въ новой формѣ должна имѣть достоинство абсолютности. Но именно такую измѣняющуюся истину, которая въ каждой новой формѣ является истинною, и представляетъ намъ рядъ философскихъ системъ, служащихъ выраженіемъ историческаго процесса философіи. Съ этой точки зрѣнія историческій процессъ философіи представляетъ, слѣдовательно, осуществленіе единой для нашего разума абсолютной истины въ формѣ различныхъ, смѣняющихся другъ друга, философскихъ системъ. И въ этомъ смыслѣ исторію философіи можно назвать осуществленіемъ въ этихъ системахъ единой истинной философіи.

11. Такое осуществленіе единой истинной философіи въ ряду различныхъ системъ можно представить не иначе, какъ въ видѣ процесса возрастанія ея, подобно возрастанію организмовъ. Какъ возрастаніе организма представляетъ переходъ его изъ одной формы въ другую, такъ и осуществленіе философіи въ исторіи представляетъ переходъ ея отъ одной системы къ другой. Этотъ органический переходъ отъ одной формы въ другую имѣетъ однако ту особенность, что формы эти имѣютъ не одинаковое значеніе въ отношеніи другъ къ другу. Каждая пережитая предыдущая форма имѣетъ свою цѣль, т. е. цѣль своего существованія, въ послѣдующей, и потому, по отношенію къ этой послѣдующей, представляетъ простое средство. Съ своей стороны каждая послѣдующая форма есть результатъ, обусловленный предшествовавшею формою, и потому, по отношенію къ этой предшествовавшей, представляетъ ея завершеніе. Предшествовавшая форма поэтому есть низшая, а послѣдующая высшая, если ихъ разсматривать со стороны ихъ взаимнаго отношенія. И, слѣдовательно, рядъ формъ, проходящихъ подобнымъ органическимъ процессомъ, представляетъ рядъ ступеней, возвышающихся одна надъ другою. Вторая особенность органическаго процесса состоитъ въ томъ, что каждая предыдущая форма при наступленіи послѣдующей выс-

шей перестаетъ существовать, становится прошедшимъ моментомъ: старецъ уже не мужъ, и мужъ уже не юноша. Каждая предшествовавшая форма теряетъ, слѣдовательно, свою дѣйствительность и сохраняется или только въ своемъ результатѣ, насколько она была его условіемъ, или также въ воспоминаніи, какъ у существъ, одаренныхъ разумомъ. Тоже самое и въ историческомъ процессѣ философіи: отжившія формы или философскія системы сохраняютъ свое значеніе, лишь поскольку они опредѣляютъ настоящее состояніе философіи и поскольку они сохраняются въ воспоминаніи какъ пережитыя и потому уже прошедшія формы философіи. Есть и еще одна существенная черта органическаго процесса, которую также не слѣдуетъ опускать изъ вида при уясненіи историческаго процесса философіи. Черта эта состоитъ въ томъ, что при переходѣ отъ низшей формы къ высшей организмъ не теряетъ своего тождества, но во всѣхъ своихъ формахъ остается однимъ и тѣмъ-же организмомъ. Эта черта свойственна и философіи, ибо и она, переходя отъ низшей системы къ высшей, точно такъ-же сохраняетъ свое тождество, оставаясь все тою-же философіей. Итакъ осуществленіе философіи въ различныхъ системахъ носитъ на себѣ всѣ черты органическаго процесса, который обыкновенно называется „развитіемъ“. Слѣдовательно, историческій процессъ философіи можно опредѣлить, какъ развитіе философіи въ ряду возвышающихся одна надъ другою ступеней *).

12. Вопросъ теперь въ томъ, какъ возможно такое развитіе, т. е. какъ возможенъ переходъ философіи отъ одной низшей системы къ другой, высшей? Къ рѣшенію этого вопроса ведутъ слѣдующія соображенія. Во-первыхъ, очевидно, что такой переходъ долженъ совершаться въ сферѣ самой философіи и самою философіею; во-вторыхъ, очевидно также, что такой переходъ философія можетъ совершить только въ томъ

*) Идею развитія въ приложеніи къ исторіи философіи первый выразилъ юноша *Шеллингъ* въ 1797 въ „Философскомъ журналѣ“ Фихте и Нитгаммера. Затѣмъ она была съ своеобразной точки зрѣнія развита *Гегелемъ* (*Werke*, XIII, 33) и его послѣдователями, изъ коихъ замѣчательный *Куно-Фишеръ*. См. „Исторія новой философіи“. Введеніе.

случаѣ, если она оставить данную систему, въ которой она нашла свое послѣднее выраженіе, какъ систему низшую, ради другой, высшей; въ-третьихъ, не менѣе очевидно, что она можетъ оставить одну систему какъ низшую только тогда, когда сама въ себѣ найдетъ ее низшею, т. е. когда сама увидитъ, что она низшая. Но это можетъ она сдѣлать только посредствомъ критическаго разсмотрѣнія этой системы, какъ собственнаго своего произведенія. Въ этомъ разсмотрѣніи философія становится уже какъ-бы внѣ системы и возвышается надъ нею, какъ надъ разсматриваемымъ объектомъ. Когда она просто только обосновывала данную систему, она смотрѣла только на вещи. Теперь она начинаетъ разсматривать самый взглядъ, образованный ею въ этомъ изслѣдованіи вещей. Она, слѣдовательно, становится на новую точку зрѣнія, „высшую“, по отношенію къ предшествовавшей, которая черезъ то является „низшею“. Этимъ возвышеніемъ на новую точку зрѣнія философія, очевидно, полагаетъ новый философскій принципъ или основываетъ новую философскую систему. Итакъ переходъ отъ низшей системы къ высшей философія совершаетъ посредствомъ критическаго разсмотрѣнія этихъ самыхъ системъ, ею самою произведенныхъ *). Но такое разсмотрѣніе собственныхъ произведеній, своей собственной дѣятельности, есть не что иное, какъ самосознаніе. Слѣдовательно сущность историческаго процесса философіи съ этой точки зрѣнія представляется процессомъ самосознанія, въ которомъ философія, переходя отъ одной системы къ другой, развивается изъ низшей своей формы въ высшую.

13. Резюмируя все сказанное, мы можемъ теперь опредѣлить историческій процессъ философіи со стороны содержанія, какъ рядъ философскихъ системъ, со стороны формы, какъ

*) Куно-Фишеръ, въ „Исторіи новой философіи“ I стр. 150, различаетъ два вида философской критики: первая отвѣчаетъ на вопросъ, согласны-ли слѣдствія системы съ ея принципомъ, вторая отвѣчаетъ на вопросъ, согласно-ли начало само съ собою. Первая ведетъ къ распространенію, къ исправленію, къ развитію системы, вторая—къ открытію противорѣчій въ самомъ началѣ и его опроверженію. Важна собственно эта вторая критика; но мнѣ кажется, что она должна разсматривать не согласіе начала съ собою, ибо и ложь можетъ себѣ не противорѣчить, а согласіе его съ дѣйствительностію, т. е. она должна разсматривать начало системы не съ формальной только стороны, но и съ матеріальной.

развитіе единой философіи въ этихъ различныхъ системахъ, и со стороны сущности этого процесса, какъ процессъ самосознанія, полагающаго въ себѣ и это содержаніе, и эту форму. Но такъ какъ сама философія и философское самосознаніе осуществляются только въ человѣческомъ духѣ посредствомъ присущей ему дѣятельности, то мы по справедливости можемъ опредѣлить исторію философіи какъ процессъ самосознанія познающаго духа, насколько его дѣятельность выражается въ философскомъ познаніи вещей. Слѣдовательно, процессъ философіи въ исторіи заводитъ насъ въ самую глубину человѣческаго духа, въ которомъ лежитъ корень и пружина всего этого процесса. Ибо что такое самосознаніе нашего духа въ исторіи философіи, какъ не самая жизнь духа въ его теоретической дѣятельности, какъ не его самосозерцаніе, въ которомъ онъ видитъ себя лицомъ къ лицу въ самомъ высшемъ и благороднѣйшемъ напряженіи его существа?! Съ этой точки зрѣнія исторія философіи представляетъ цѣлую галерею какъ-бы портретовъ духа, имъ самымъ созерцаемыхъ, которые всѣ похожи на оригиналъ, но которые всѣ также и отличаются другъ отъ друга, какъ отличается одинъ отъ другаго портретъ одного человѣка въ различные возрасты его жизни.

14. Здѣсь не лишнимъ представляется сдѣлать слѣдующее замѣчаніе. Извѣстно, что историческій процессъ философіи какъ самосознаніе опредѣляютъ Гегель и его школа. Но въ этомъ случаѣ Гегелевская философія подъ самосознаніемъ разумѣетъ не простое человѣческое самосознаніе, какъ это представлено выше, а самосознаніе абсолютное, которое осуществляется посредствомъ человѣческаго. У Гегельянцевъ, слѣдовательно, историческій процессъ философіи совершается не въ человѣческомъ духѣ, а въ абсолютномъ или божественномъ, но только посредствомъ человѣческаго, составляющаго одинъ изъ моментовъ абсолютнаго. Съ Гегелевской точки зрѣнія историческое развитіе философіи представляетъ не самосозерцаніе человѣческаго только духа, но самооткровеніе и самоосуществленіе самаго абсолютнаго существа, которое Гегельянцы представляютъ, какъ развивающуюся въ этомъ самосознаніи идею или мыслящую себя мысль. Собственный взглядъ Гегеля на

отношеніе божественнаго сознанія къ человѣческому, однако, настолько былъ неясенъ, что его послѣдователи пришли къ совершенно противорѣчивымъ сужденіямъ объ этомъ предметѣ: одни утверждаютъ, что внѣ человѣческаго самосознанія нѣтъ никакого другаго самосознанія Божества, что божественное самосознаніе всецѣло имманентно человѣческому *); другіе пытаются доказать, что божественное самосознаніе существуетъ раньше и превыше человѣческаго, которое его въ себѣ воспроизводитъ, что оно, слѣдовательно, трансцендентно по отношенію къ человѣческому **). Но если принять первый взглядъ, по которому внѣ человѣческаго нѣтъ другаго сознанія, такъ что божественное всецѣло вмѣщается въ человѣческомъ, то такое самосознаніе по самому существу своему, какъ принадлежащее единственно человѣческому роду, есть человѣческое, и нѣтъ нужды называть его божественнымъ. Если-же признать, что божественное самосознаніе внѣ человѣческаго трансцендентно по отношенію къ нему, тогда развитіе самосознанія человѣческаго вообще, и въ исторіи философіи въ частности, не будетъ представлять развитія самосознанія божественнаго, и нѣтъ нужды представлять исторію философіи какъ самооткровеніе Божества. Въ томъ и другомъ случаѣ мы, слѣдовательно, на исторію философіи должны смотрѣть, какъ на развитіе человѣческаго самосознанія въ ряду философскихъ системъ, а не божественнаго. Ясно, что взглядъ на исторію философіи, какъ на процессъ самосознанія, хотя и идетъ отъ Гегеля, однако не ведетъ къ его системѣ.

15. Если мы теперь обратимся къ опредѣленію причинъ или условій, въ силу коихъ развитіе философіи принимаетъ въ исторіи фактически тотъ, а не иной видъ, то, а не другое направленіе, и проходитъ такія, а не другія ступени, то этихъ причинъ или условій нужно искать главнѣйшимъ образомъ

*) Michelet, Ueber Personlichkeit Gottes und Unsterblichkeit d. Seele. 1841. S. 150—151: „Gott ne можетъ быть приписано сознаніе... Ему нужно отказать и въ самосознаніи“.

**) Rozenkranz. Wissenschaft d. logisch. Idee, I. 38, 89 и др. Тензъ въ Гегелевской системѣ видать: Эрдманъ, Гинрихсъ, Гаулеръ, Шаллеръ и др. См. Rozenkranz, Hegel als deutscher Nationalphilosoph, 1870. S. 325.

именно въ глубинѣ человѣческаго самосознанія. Но такъ какъ философское самосознаніе есть лишь нѣкоторый опредѣленный видъ, и, слѣдовательно, лишь частный случай вообще человѣческаго сознанія, отъ котораго оно въ силу этого является въ зависимости, то мы должны выяснить прежде всего именно условія человѣческаго сознанія вообще. Поэтому первымъ дѣломъ нашего изслѣдованія будетъ изображеніе общихъ условій сознанія, насколько они опредѣляютъ философское самосознаніе и чрезъ это вліяютъ какъ на общій ходъ исторіи философіи, такъ и на его частные моменты. Но такъ какъ развитіе философскаго и вообще человѣческаго духа совершается въ средѣ пространственно-временныхъ историческихъ обстоятельствъ, въ какихъ поставлено развитіе человечества вообще, то вторымъ дѣломъ нашего изслѣдованія будетъ указаніе тѣхъ пространственно-временныхъ условій историческаго развитія философіи, которыя дѣйствовали на развитіе философскаго самосознанія, поскольку такое дѣйствіе возможно. Перваго рода условія мы называемъ внутренними условіями историческаго развитія философіи, а условія втораго рода — внѣшними.

А. Остроумовъ.

(Продолженіе будетъ).

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1885.

АПРѢЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Слово въ день тысячелѣтія со дня (6 апрѣля) кончины св. просвѣтителя славянъ архіепископа Методія. Настоятеля Харьковскаго Успенскаго Каѳедральнаго собора, Протоіерея Т. Павлова 471—482

Религіозно-нравственное развитіе Императора Александра I и идея священнаго союза (продолженіе). Профессора Императорскаго Харьковскаго университета В. Надлера 483—509

Свв. Кириллъ и Методій въ своихъ трудахъ по переводу Св. Писанія на славянскій языкъ. (Рѣчь, читанная 6 апрѣля въ торжественномъ собраніи Харьковской духовной семинаріи). Преподавателя Харьковской духовной семинаріи Ѳ. Смирнова 510—530

Рѣчь, произнесенная 21 апрѣля въ Харьковскомъ дворянскомъ собраніи. Преосвященнаго Амвросія 531—538

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Исторія философіи въ отношеніи къ откровенію (продолженіе). М. Остроумова 347—377

Цицеронъ и его „Тускуланскія бесѣды“. Ѳ. Садова 378—392

Письма философа Сенеки (продолженіе). * * * 393—394

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Опредѣленія Святѣйшаго Синода.—Списокъ лицъ, кои Всемилостивѣйше удостоены въ 24 день марта 1885 года наградъ, Высочайше жалуемыхъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Предписаніе епархіальнаго начальства.—Извѣстія и замѣтки.

ХАРЬКОВЪ.

ТИПОГРАФІЯ ОКРУЖНАГО ШТАБА, НѢМЕЦКАЯ № 26.

1885.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

ВЪ ОТНОШЕНИИ КЪ ОТКРОВЕНІЮ.

(Продолженіе *).

Глава II.

Внутреннія условія историческаго развитія философіи.

16. Внутреннія условія, какъ исторія сознанія.—17. Сознаніе, какъ различеніе.—18. Процессъ развитія сознанія.—19. Вѣзость подобнаго пониманія этого процесса философиі наукъ.—20. Моменты различенія.—21. Категоріи, какъ формы различенія.—22. Постепенность различенія въ этихъ формахъ.—23. Главнѣйшія эпохи въ развитіи сознанія.—24. О томъ, съ чего начать исторію сознанія.—25. Эпоха представленія.—26. Эпоха понятія.—27. Эпоха идеи.—28. Выраженіе указанныхъ ступеней познанія въ различныхъ пріемахъ мышленія.—29. Взаимное отношеніе указанныхъ ступеней познанія.—30. Непосредственность предметнаго бытія въ этихъ формахъ сознанія.—31. Непосредственное откровеніе сущаго.—32. Три момента въ этомъ откровеніи.—33. Цикль развитія сознанія.—34. Поступательное движеніе сознанія въ новыхъ подобныхъ циклахъ.—35. Отношеніе схемы развитія сознанія къ внѣшнимъ условіямъ развитія.

16. Если философское самосознаніе производитъ исторію философіи, то по этому самому оно само въ сущности представляетъ процессъ историческій. Даже больше: исторія философіи и есть именно этотъ самый процессъ. Но философское самосознаніе, какъ сказано выше, есть лишь частный случай человѣческаго сознанія вообще. Поэтому естественно предполагать, что и сознаніе вообще также содержитъ въ себѣ процессъ историческій, который находитъ свое выраженіе въ историческомъ процессѣ самосознанія философскаго. Самонаблюденіе и наблюденіе надъ другими людьми дѣйствительно убѣж-

даетъ насъ, что наше сознаніе имѣетъ свою исторію, и убѣжденіе это, какъ извѣстно, принадлежитъ къ самымъ элементарнымъ истинамъ психологической науки. Но если это такъ, то именно въ этой исторіи сознанія вообще и нужно искать тѣхъ внутреннихъ условій, которыя опредѣляютъ развитіе философскаго самосознанія въ исторіи философіи. Съ этой точки зрѣнія „исторія сознанія“ вообще должна служить общимъ принципомъ развитія философіи, а частные моменты этой исторіи должны представлять совокупность условій, опредѣлявшихъ въ свою очередь частные моменты исторіи философіи. Дѣйствительно, изложеніе исторіи сознанія вообще, указаніе внѣшнихъ обстоятельствъ, при которыхъ эта исторія находитъ свое выраженіе въ исторіи философіи и, наконецъ, изображеніе общаго хода исторіи философіи въ его существенныхъ моментахъ (поскольку она представляетъ упомянутое выраженіе исторіи сознанія вообще)—могутъ подтвердить вполне наше предположеніе. Обратимся поэтому сначала къ исторіи человѣческаго сознанія вообще.

17. Начнемъ съ самаго начала. Сознаніе, безъ сомнѣнія, есть частный случай знанія, какъ самосознаніе частный случай сознанія. Поэтому спрашивается прежде всего, что такое знаніе? Отвѣтить на этотъ вопросъ возможно лишь посредствомъ самаго-же знанія, поскольку мы можемъ имѣть знаніе о самомъ знаніи. Но наше знаніе знаетъ себя прежде всего чрезъ противоположеніе себѣ незнанія,—т. е. чтобы узнать, что такое знаніе, мы необходимо должны противоположить ему незнаніе, которое имѣетъ совсѣмъ иныя свойства, чѣмъ знаніе. Кромѣ такого противоположенія, для насъ въ сущности нѣтъ другихъ средствъ, чтобы узнать, что такое знаніе; ибо всѣ другія средства будутъ указывать на такое противоположеніе, какъ на свое условіе. Но такое противоположеніе незнанія знанію, совершающееся въ самомъ-же нашемъ знаніи, есть не что иное, какъ отличеніе знанія отъ незнанія, и наоборотъ. И если для знанія того, что такое знаніе, необходимо такое различеніе, то это показываетъ, что именно различеніе и есть знаніе. Слѣдовательно узнать или познать что-нибудь значитъ отличить это что-нибудь отъ чего-нибудь дру-

таго, ему противоположнаго. Напротивъ не знать чего-нибудь значитъ не уметь отличить этого отъ всего другаго. Въ такъ называемыхъ безсознательныхъ состояніяхъ обморока или глубокаго сна мы именно потому и не имѣемъ никакого представленія ни о себѣ самихъ, ни объ окружающихъ насъ предметахъ, что ни этихъ предметовъ, ни насъ самихъ мы не отличаемъ. Напротивъ, въ бодрственномъ состояніи мы потому и познаемъ окружающія насъ вещи и сознаемъ самихъ себя, что все это отличаемъ одно отъ другаго. Именно потому, что знаніе есть различеніе, оно и должно становиться извѣстнымъ самому себѣ чрезъ различеніе себя, какъ таковаго, отъ своей противоположности, какъ отъ отсутствія этого различенія *).

18. Но если знаніе, какъ различеніе, должно различать и себя самого отъ ему противоположнаго, то тѣмъ самымъ оно должно возвышаться на другую, высшую ступень сравнительно съ тѣмъ знаніемъ, которое себя еще не знаетъ: знаніе, не знающее себя, различаетъ лишь объекты, для него, такъ сказать, посторонніе, и пока оно запыто этою дѣятельностію, оно, такъ сказать, себя самого еще не видитъ, потому что сосредоточиваетъ вниманіе не на себѣ, а на отличныхъ отъ него объектахъ; напротивъ, знаніе, знающее себя, различаетъ не только противоположные ему объекты другъ отъ друга, но и само себя въ качествѣ отличаемаго содержанія отъ всѣхъ другихъ объектовъ. Въ первомъ случаѣ различеніе направлено на

*) *Кантъ*, напротивъ, опредѣлялъ знаніе скорѣе какъ синтезъ, на томъ основаніи, что анализировать я могу только то, что синтезировано прежде. По его мнѣнію первоначальный актъ знанія есть, слѣдовательно, синтезъ, а не анализъ. На это можно отвѣтить, во-первыхъ, синтезъ самъ предполагаетъ различеніе, какъ дѣятельность, доставляющую ему матеріалъ; во-вторыхъ, различеніе можетъ не предполагать предшествующаго ему синтеза въ познаніи, а можетъ имѣть предъ собою синтезъ, данный ему въ дѣйствительности. Строгаго раздѣленія между синтезомъ и анализомъ вообще нѣтъ. Но первоначальный актъ познанія все-таки скорѣе анализъ. Мысль о томъ, что знаніе есть различеніе можно найти уже у *Анаксагора* (*Arist. De anima* 1; 2. 29—30), затѣмъ у *Аристотеля* (*De anima*, II гл. 11 и 12; III гл. 2) и у схоластиковъ, какъ напримѣръ у *Томы Аквинскаго* (*Liberatore, Die Erkenntniss-Theorie d. Thomas von Aquino*. S. 212). Въ новѣйшее время это мнѣніе высказываютъ *Бэнъ* (*The Senses and the intellect*. 8—9). и особенно *Ульрици* (*Compendium d. Logik*). „Всякое знаніе вначалѣ есть аналитическое“, говоритъ *Гегель*. *Энциклоп.* 1, § 227.

нѣкоторое объективное содержаніе, отличаемое отъ себя; во второмъ оно направлено на себя самого, поскольку оно выразилось въ предшествовавшей дѣятельности, и потому объективное содержаніе различаемаго этою предшествовавшею дѣятельностію теперь различается какъ „свое“. Но знаніе, направленное на себя, само должно быть отличено какъ таковое. Поэтому оно должно подняться на слѣдующую ступень, высшую по отношенію ко второй. Это оно дѣлаетъ тогда, когда узнаетъ себя какъ знаніе, себя самого знающее. Возможны и новыя ступени въ этомъ процессѣ, но на всѣхъ этихъ ступеняхъ будетъ повторяться одинъ и тотъ-же актъ: различающая дѣятельность предшествовавшей ступени будетъ различаема на послѣдующей; познавательный процессъ одной будетъ становиться познаваемымъ на другой; что на одной было дѣятельностію субъективною, на другой становится объектомъ. „Знаніе“, „познаніе“, „сознаніе“, „самосознаніе“, или „самопознаніе“—всѣ эти выраженія обозначаютъ въ сущности рядъ подобныхъ актовъ рефлексіи знанія на самого себя. Весьма ясный примѣръ такой рефлексіи представляетъ критика. Въ критикѣ нѣкоторое воззрѣніе на какой-нибудь предметъ само становится предметомъ критическаго разсмотрѣнія, т. е. новаго воззрѣнія, направленаго на воззрѣніе разсматриваемаго автора. Но критика, какъ извѣстное воззрѣніе, сама можетъ подлежать новой критикѣ, т. е. новому воззрѣнію, и т. д. Исторія всякой науки въ сущности представляетъ не что иное, какъ рядъ такихъ воззрѣній на воззрѣніе.

19. Мысль, что наше знаніе состоитъ изъ ряда подобныхъ актовъ, представляетъ ихъ синтезъ, всегда была близка философской наукѣ. Она не была чужда и древности, ибо виды познанія, признаваемые древними философами, въ сущности были подобными актами, въ которыхъ знаніе познавало себя самого. У Аристотеля можно видѣть совершенно определенное признаніе этого процесса. Такъ, чистое мышленіе онъ опредѣляетъ именно какъ „мышленіе мышленія“ *). Черезъ арабскихъ его комментаторовъ зачатки такого воззрѣнія на позна-

*) Ἔστιν ἡ νόησις νόησεως νόησις. *Метаф.* 1. 1. XII, 7.

ніе перешли къ схоластикамъ. По примѣру этихъ комментаторовъ и схоластики, какъ на примѣръ, Альбертъ и Тома Аквинскій, называли каждый актъ рефлексіи *intentio* и представляли познаніе въ видѣ ряда подобныхъ актовъ, при чемъ непосредственное познаніе называлось *intentio prima*, а послѣдующіе акты *intentiones secundae*. Эти *intentiones secundae* приписывались именно рефлексіи разума на самого себя и на то, что въ немъ находится, и вели къ обобщенію отъ низшихъ понятій къ высшимъ *). Въ новыя времена возможность ряда такихъ актовъ весьма опредѣленно высказалъ Спиноза, хотя и оспаривалъ необходимость дальнѣйшаго ихъ продолженія послѣ первоначальной рефлексіи знанія на себя самого **). Въ Лейбнице-Вольфіанской философіи этотъ взглядъ на познаніе находитъ свой отголосокъ въ ученіи о такъ называемой апперцепціи ***). Но настоящій корень такого пониманія нашего сознанія лежитъ въ Кантовой „дедукціи чистыхъ понятій“ ****), къ которой непосредственно примыкаетъ Фихте Старшій въ своемъ „Наукоученіи“. Затѣмъ Шеллингъ въ своей „Системѣ трансцендентальнаго идеализма“ уже систематически изобразилъ развитіе сознанія въ ряду такихъ актовъ, которые онъ называлъ потомъ потенціями, т. е. степенями (*Potenz*) сознанія, по подобію степеней одного и того-же числа въ математикѣ. Наконецъ, Гегель, взявъ въ основу это ученіе, создалъ свое блестящее, но въ сущности неправильно истолкованное имъ, ученіе о развивающейся въ подобныхъ актахъ, или потенціяхъ идеѣ, или мыслящей себя мысли. Не говоря уже о неправильности и непослѣдовательности въ выводѣ этихъ актовъ одного изъ другаго, главная ошибка Гегеля здѣсь заключалась въ томъ, что весь этотъ процессъ самопознанія онъ понималъ не въ смыслѣ самосознанія человѣческой мысли, а придавалъ ему значеніе абсолютнаго процесса, въ которомъ осуществляется

*) *Thomae Aquin. Opusc. De totius logicae Arist. summa*, 1: *Sed quia intellectus reflectitur supra se ipsum et supra ea quae in eo sunt... ideo format secundam intentionem...* *Werner. Thom. v. Aqu. II*, 5.

**) *Spinoza, Oeuvres. par Saisset (de intellectus emendatione) III*, 308—310.

***) *Leibniz, Oeuvres. par Jaques, Monadolog. § 14*; *Принц. природы и благодати § 4, II т. 464—468, Вольфъ. Психол. § 25.*

****) Отдѣлъ „Критики чистаго разума“.

само Божество. Но независимо отъ различныхъ неправильностей въ пониманіи дѣла, все-таки достойно замѣчанія, что столько самыхъ могучихъ умовъ древнихъ и новыхъ временъ были сторонниками этого взгляда на познаніе. Это не могло быть простою случайностію, и потому показываетъ, что въ этомъ воззрѣніи въ сущности высказывается истина. Поразительнѣе-же всего то, что мыслители самыхъ противоположныхъ направленій въ сущности сходятся въ этомъ воззрѣніи на познаніе. Такъ напримѣръ думалъ Кондильякъ, антиподъ Гегеля *). Въ самое новѣйшее время къ этому воззрѣнію весьма приблизился Спенсеръ. По крайней мѣрѣ въ его классификаціи познаній едва-ли можно видѣть что-нибудь иное, кромѣ классификаціи упомянутыхъ выше потенцій знанія. Въ самомъ дѣлѣ, что такое [эти „представляющіяся“ познаванія, „представительно-воспроизведенныя“ познаванія, просто „воспроизведенныя“ познаванія и „перевоспроизведенныя“ познаванія **), какъ не рядъ актовъ, въ коихъ одно познаніе воспроизводится и представляется въ другомъ, какъ его объектъ? Такъ какъ это воспроизведеніе сопровождается извѣстнаго [рода обобщеніемъ, то Рибо ***) каждую ступень обобщенія прямо уподобляетъ степени какого-нибудь помноженнаго на себя числа, и въ этомъ пунктѣ совершенно сходится съ спекулятивными философами Германіи.

20. Итакъ, наше сознаніе состоитъ изъ различныхъ актовъ рефлексіи на себя. Но прежде, чѣмъ изобразить исторію этихъ актовъ, рассмотримъ ближе самое существо различающей дѣятельности. Анализъ научнаго и, слѣдовательно, уже развитаго сознанія, направленный на эту дѣятельность, открываетъ въ

*) Condillac. „Essai sur l'origine des connoissances humaines. Amsterd. 1746. 1. § 1: Quelles que soient nos connoissances; si nous voulons remonter à leur origine, nous arriverons enfin à une première pensée simple, qui a été l'objet d'une seconde, qui l'a été d'une troisième, et ainsi de suite. C'est cet ordre de pensées qu'il faut développer, si nous voulons connoître les idées que nous avons des choses“. p. 2.

**) Спенсеръ, Основанія психологіи, § 480.

***) Рибо, Современная англійская психологія, 1881, стр. 62. „И въ самомъ, дѣлѣ, можетъ быть недостаточно замѣтили, что у отвѣщенія есть свои степени совершенно такъ, какъ у чиселъ“.

ней два неразрывно связанные моменты: положительный и отрицательный. Чтобы отличить А отъ В, я долженъ положить въ сознаніи какъ А, такъ и В. Но А я могу положить, какъ А, только потому, что оно есть отрицаніе В, есть *не* — В; равно и В могу положить, какъ В, только потому, что оно есть отрицаніе А. Если-бы они не отрицали другъ друга въ моемъ сознаніи, они были-бы неотличимы одно отъ другаго, и потому не могли-бы быть положены въ сознаніи, т. е. познаны. Но если А, какъ таковое, полагается лишь какъ отрицаніе В, и В полагается лишь какъ отрицаніе А, то это значить, что какъ А, такъ и В полагаются каждое какъ отрицаніе своего отрицанія,—слѣдовательно, не отрицательно, а положительно *). Такое положительное отношеніе къ себѣ, какъ къ отрицанію своего отрицанія, есть равенство съ собою или тождество; а потому положеніе А и положеніе В, въ смыслѣ отрицательнаго отношенія къ другому, нашею различающею дѣятельностію совершается необходимо по закону тождества или равенства съ собою: $A=A$ и $B=B$. Процессъ этого положенія можно выразить слѣдующею формулою: $A=\text{не} \text{—} B$, но $B=\text{не} \text{—} A$; слѣдовательно, $A=\text{не не} \text{—} A$, т. е. $A=A$, и $B=\text{не не} \text{—} B$, т. е. $B=B$. Или: А отрицаетъ В, но В отрицаетъ А, слѣдовательно А отрицаетъ свое отрицаніе, значить къ себѣ отпосится положительно. Это положительное отношеніе къ себѣ не допускаетъ въ то-же время отрицательнаго отношенія къ себѣ; ибо А, будучи равно себѣ, не можетъ быть въ то-же время равнымъ В, которое это А отрицаетъ. Это значить, что различающая дѣятельность не можетъ одного и того-же въ одномъ и томъ отношеніи полагать и какъ А и какъ В, но должна полагать это либо какъ А, либо какъ отрицающее его В,—слѣдовательно, она дѣйствуетъ не только по закону

*) Насколько каждое положеніе или отличеніе чего-либо отъ другаго, обусловлено или зависитъ отъ отрицательнаго отношенія къ этому другому, показываетъ такъ называемый законъ контраста, по которому качество ощущенія измѣняется отъ одновременнаго или предшествовавшаго сосѣдства другаго ощущенія. Напр., клочекъ сѣрой бумаги, положенный на зеленый фонъ и закрытый листомъ папиросной бумаги, кажется не сѣрымъ, а розовымъ. Явленія контраста описаны и растолкованы у Вундта. Основан. физиолог. психологія, стр. 464—484; но особенно: „Душа человѣка и животныхъ“, т. I, стр. 133 и слѣд. (нѣм. изд.)

тожества, но и по закону противорѣчія, который, очевидно, составляетъ лишь обратную сторону закона тожества, выводъ изъ него въ отрицательной формѣ *). Но если наша различающая дѣятельность дѣйствуетъ по этимъ законамъ, то это значитъ, что различные моменты этой дѣятельности обусловлены одинъ другимъ и потому слѣдуютъ одинъ за другимъ въ необходимомъ порядкѣ или, какъ говорятъ, вытекаютъ одинъ изъ другаго. Если положеніе по закону тожества обусловлено отрицательнымъ отношеніемъ къ другому, а это отрицательное отношеніе въ свою очередь обусловлено положеніемъ этого другаго, то это значитъ, что въ различающей дѣятельности существуетъ извѣстнаго рода послѣдовательность или условность. Съ другой стороны, если иной способъ дѣятельности для нашего различенія въ силу закона противорѣчія, не допускающаго уклоненія или отрицанія закона тожества, невозможенъ: то это значитъ, что различающая мысль подчинена извѣстной необходимости. Но необходимая послѣдовательность въ мысли или мысленеобходимость (*Denknothwendigkeit*) показываетъ, что различеніе совершается именно по закону достаточнаго основанія, ибо законъ достаточнаго основанія какъ-разъ требуетъ такого необходимаго слѣдованія мысли, т. е. чтобы одна мысль съ необходимостію слѣдовала изъ другой, какъ изъ своего условія или основанія **). Итакъ, различеніе совер-

*) Законъ „исключеннаго третьяго“ есть дополненіе, и обратная сторона закона противорѣчія. Законъ противорѣчія гласитъ: нельзя сказать относительно одного и того-же въ одномъ и томъ-же отношеніи: „А и В; законъ исключеннаго третьяго гласитъ: нельзя сказать подобнымъ образомъ: ни А ни В, (т. е. въ одно время).

**) Будучи вполнѣ согласенъ съ Уэричемъ въ выводѣ законовъ тожества и противорѣчія (см. *Compendium d. Logik*, §§ 5 и 6), у котораго я и заимствовалъ вышеприведенныя формулы, я не могу съ нимъ согласиться въ выводѣ закона достаточнаго основанія (§§ 8 и 9), который, по его мнѣнію, основывается на различіи между познающимъ субъектомъ и познаваемымъ объектомъ, т. е. на различіи дѣйствія и дѣятельности, и потому смѣшивается съ закономъ причинности. Законъ достаточнаго основанія, какъ самое названіе показываетъ, выражаетъ однако вовсе не отношеніе дѣйствія къ дѣятельности, а отношеніе одной мысли къ другой, какъ основанія къ слѣдствію, и потому выражаетъ условность какъ послѣдовательность мыслей, зависящую отъ ихъ взаимнаго отношенія, въ которое они ставятся. Такая послѣдовательность дается вмѣстѣ съ первымъ актомъ различенія, ибо различеніе требуетъ извѣстнаго порядка, по которому одно не можетъ

пается по извѣстнымъ законамъ, которые сначала опредѣляютъ его дѣятельность безсознательно и только въ послѣдствіи, при рефлексіи на самую различающую дѣятельность въ ея первоначальныхъ обнаруженіяхъ, приводятся въ сознаніе.

21. Но если наша различающая дѣятельность совершается по законамъ тождества, противорѣчія и достаточнаго основанія, то это происходитъ, какъ мы видѣли, только потому, что въ самой различающей дѣятельности положеніе столь тѣсно связано съ отрицаніемъ, что А полагается лишь настолько, насколько отрицается В, и обратно. Если-же это такъ, если А полагается лишь настолько, насколько отрицается В, то это показываетъ то, что А полагается лишь въ отношеніи къ отрицаемому—В, такъ что безъ В оно не могло-бы быть положено какъ А *). Это значитъ, что вещи имѣютъ опредѣленные различія лишь „въ отношеніи“ ихъ другъ къ другу и потому различіе „отношеній“ между ними входитъ въ отличеніе ихъ другъ отъ друга, какъ необходимое условіе. Въ самомъ дѣлѣ, если вещи отличаются лишь одна по отношенію къ другой, то мы должны допустить, что между вещами есть извѣстное отношеніе, въ какомъ онѣ различаются одна отъ другой. Не зная этого отношенія, въ какомъ онѣ отличаются, мы не можемъ знать и самаго различія между ними, потому именно, что оно есть различіе въ опредѣленномъ отношеніи ихъ другъ къ другу. Поэтому представленіе или различеніе отношенія вещей должно необходимо входить въ различеніе ихъ другъ отъ друга въ качествѣ существеннаго момента различающей дѣятельности. Но отличить одно отношеніе отъ другого, въ какихъ могутъ быть вещи различны, можно только въ силу того, что одно отношеніе касается одной стороны различаемыхъ предметовъ, другое—другой, т. е. отношенія между предметами различаются лишь по тѣмъ сторонамъ предметовъ,

быть отличено раньше другаго. Мысль, слѣдовательно, здѣсь является въ своей дѣятельности обусловленною. Причинность-же, какъ отношеніе дѣятельности къ дѣйствію, есть лишь частный случай реальной условности вообще.

*) Отношеніе между вещами возможно лишь потому, что они исключаютъ одна другую. Если-бы они не исключались взаимно, но были тождественны, никакого отношенія между ними не было-бы.

коими предметы вступаютъ въ отношеніе. Значить, можно столько отношеній различить между двумя предметами, со сколькихъ сторонъ мы можемъ эти предметы разсматривать. Это разсмотрѣніе предметовъ съ какой-нибудь стороны, чтобы опредѣлить между ними различіе по этой сторонѣ, есть въ сущности разсмотрѣніе или различеніе ихъ съ какой-нибудь опредѣленной точки зрѣнія, которая выражаетъ именно то отношеніе, въ какомъ вещи различаются нами. Только разсматривая вещи съ такихъ опредѣленныхъ точекъ зрѣнія, мы имѣемъ возможность опредѣлить, „чѣмъ“ именно, или что то-же, въ какомъ именно отношеніи вещи различаются другъ отъ друга. Если я говорю, что А не В и В не А, то я утверждаю только то, что они вообще различны; но если я хочу сказать, чѣмъ именно они отличаются и прибавляю, что А кругло, а В угловато, то я для этого необходимо долженъ взглянуть на нихъ съ точки зрѣнія формы или вида: А кругло, а В угловато „по виду“, или въ отношеніи къ своему виду. Если мы встрѣчаемъ какой-нибудь неизвѣстный предметъ, напр. растеніе, то чтобы отличить его отъ другихъ растеній, мы должны отличить его отъ нихъ въ отношеніи къ величинѣ, къ виду, къ цвѣту, къ формѣ листьевъ, къ положенію вѣтвей и т. д., т. е. должны разсмотрѣть его съ извѣстныхъ точекъ зрѣнія, или различить въ различныхъ отношеніяхъ. Необходимость такихъ точекъ зрѣнія чувствуется нами постоянно, и если мы до извѣстной поры не подозреваемъ, что различеніе производится именно такимъ образомъ, то это показываетъ только, что подобными точками зрѣнія въ различеніи вещей мы руководствуемся сначала безсознательно. Если мы въ первый разъ слышимъ, что уголь и алмазъ различны, то мы невольно спрашиваемъ: „чѣмъ“, или что тоже, въ „какомъ отношеніи?“ Ясно, что такихъ точекъ зрѣнія или такихъ отношеній, въ которыхъ вещи могутъ быть различаемы и могутъ быть поэтому различны, можетъ существовать великое множество. Но между этими разнообразными отношеніями или точками зрѣнія существуютъ такія, которыя касаются всѣхъ предметовъ, такъ что нѣтъ такого предмета, который-бы не разсматривался въ этихъ отношеніяхъ или съ этихъ пунктовъ

зрѣнія. Такія всеобщія точки зрѣнія или такія всеобщія отношенія суть категоріи. Отсюда слѣдуетъ, что мы различаемъ вещи съ самыхъ же первыхъ ступеней развитія по извѣстнымъ категоріямъ, или отношеніямъ, напр. качества, количества, сущности или явленія и т. д. *). Значить, различающая дѣятельность различаетъ вещи лишь въ извѣстныхъ отношеніяхъ или въ извѣстныхъ формахъ различенія.

22. Итакъ, изъ самаго существа различающей дѣятельности вытекаетъ, что различеніе или познаніе совершается по такъ называемымъ законамъ мышленія и по различнымъ категоріямъ, какъ руководящимъ точкамъ зрѣнія. Разница здѣсь въ томъ, что по законамъ мышленія наша различающая дѣятельность дѣйствуетъ всегда по всѣмъ вмѣстѣ, ибо она въ каждомъ своемъ дѣйствіи или актѣ различенія, какъ мы видѣли выше, опредѣлена всѣми тремя законами сразу, между тѣмъ какъ, руководствуясь различными точками зрѣнія, она можетъ различать вещи то по одной категоріи, то по другой, хотя и здѣсь переходъ отъ одной категоріи или формы къ другой совершается въ извѣстномъ порядкѣ или постепенности, въ силу которой различеніе въ одной формѣ, въ одномъ отношеніи, должно предшествовать различенію въ другой формѣ или въ другомъ отношеніи. Не различивъ, напр., вещей въ отношеніи къ числу, мы не можемъ разсматривать или различать ихъ съ точки зрѣнія сходства или общности признаковъ. Поэтому мы должны сначала различать предметы въ отношеніи къ ихъ отдѣльному существованію, по категоріи частей и цѣлаго, т. е. мы должны разсмотрѣть напр. каждое растеніе, какъ цѣлое, содержащее въ себѣ всѣ свои части, чтобы имѣть возможность различить его въ отношеніи къ виду; мы должны въ свою очередь различить его въ отношеніи къ виду, чтобы опре-

*) Езглядъ на категоріи, какъ на руководящія точки зрѣнія, принадлежатъ У л ь р и ц ю. См. Compendium d. Logik, 2-e Aufl. §§ 11—19. Въ сущности категоріи съ этой точки зрѣнія должны представляться, какъ главныя формы различенія, въ противоположность Кантову пониманію, гдѣ они представляются различными формамъ синтеза. Кантъ, впрочемъ, не всегда одинаково понималъ, что такое категорія. R u d o l f L e h m a n n, Ueber die psychologische Grundanschauung der Kantischen Kategorien Lehre. Philosoph. Monatshefte, 1884, XX, 2 и 3 Heft 5, 98.

дѣлать въ отношеніи къ роду. Подобнымъ-же образомъ мы должны поступать, если желаемъ различать семейство, порядокъ, классъ, отдѣлъ или царство растеній. Здѣсь каждое послѣдующее дѣйствіе различенія предполагаетъ предыдущее, какъ свое условіе. Тоже самое мы встрѣчаемъ и относительно различенія другихъ предметовъ съ различныхъ точекъ зрѣнія или въ различныхъ отношеніяхъ, по различнымъ категоріямъ. Но при ближайшемъ изслѣдованіи дѣла, такая послѣдовательность оказывается въ зависимости отъ того, что каждое предшествовавшее различеніе становится объектомъ новаго различенія,—слѣдовательно, отъ рефлексіи знанія на самого себя *); ибо несомнѣнно, что понятіе о видѣ я могу составить лишь чрезъ рефлексію на отдѣльные экземпляры, понятіе о родѣ лишь посредствомъ рефлексіи на понятіе видовъ, понятіе о семействѣ посредствомъ рефлексіи на роды предметовъ и такъ далѣе. Такимъ образомъ анализъ различенія по различнымъ категоріямъ необходимо ведетъ насъ къ пониманію нашего познанія въ видѣ ряда актовъ познающей дѣятельности, въ которыхъ она становится сама для себя объектомъ и изъ которыхъ слагается исторія нашего сознанія. Итакъ мы возвращаемся къ исторіи сознанія.

23. Чтобы изобразить эту исторію, слѣдовало-бы перечислить всѣ отдѣльные моменты или акты, въ коихъ знаніе рефлексировуетъ на себя; но этихъ актовъ должно быть безчисленное множество, ибо все разнообразіе познаваемого нами положено и полагается въ сознаніи чрезъ такіе акты, причемъ они такъ переплетаются между собою, что едва-ли наше сознаніе можетъ прослѣдить всѣ наслоенія ихъ развитія. Если-бы можно было всѣ эти акты возобновить въ сознаніи, тогда, по справедливому замѣчанію Шеллинга **), „вся связь объективнаго міра и всѣ опредѣленія природы даже въ безконечно маломъ были-бы раскрыты“. Гегель предпринялъ было смѣлую попытку привести всѣ эти различающія дѣйствія на-

*) Точнѣе было-бы сказать „на содержаніе сознанія“, поскольку содержаніе сознанія есть „сознаніе“ въ отношеніи къ содержанію.

**) Schelling. System des transcendentalen Idealismus. Tubing. 1800, S. 98 p. 4.

шего знанія въ систему подъ видомъ самоосуществленія сознающей себя абсолютной мысли; но эта попытка, какъ извѣстно, не увѣнчалась успѣхомъ. Она не могла увѣнчаться успѣхомъ уже по одному тому, что развитіе нашего сознанія нельзя представлять совершенно законченнымъ: оно можетъ развиваться неопредѣленно и въ глубину, и въ ширину. Поэтому приходится ограничиться изображеніемъ лишь главнѣйшихъ эпохъ въ исторіи сознанія, которыя могутъ быть восстановлены въ нашемъ теперешнемъ сознаніи безъ особаго труда. Каждая такая эпоха слагается изъ множества отдѣльныхъ актовъ различенія, но всѣ эти акты имѣютъ между собою то общее, что различеніе въ нихъ производится съ одной и той же высшей точки зрѣнія, въ одномъ и томъ же общемъ имъ всѣмъ отношеніи или по одной и той же категоріи. Но если сравнить разныя эпохи между собою, то онѣ представляютъ между собою именно ту разницу, что въ каждой изъ нихъ высшая точка зрѣнія или высшая категорія иная, чѣмъ въ другой. Обозрѣть эти главнѣйшія эпохи исторіи сознанія тѣмъ легче, что совокупность ихъ представляетъ опредѣленный, замкнутый въ себѣ циклъ, въ которомъ предшествующая эпоха ставится объективнымъ содержаніемъ послѣдующей, высшей эпохи развитія и въ которомъ высшая, послѣдняя ступень указываетъ на самую низшую, первоначальную, и тѣмъ самымъ возводитъ низшую ступень выше себя. Все это уяснится при обозрѣніи самыхъ эпохъ.

24. Исторія сознанія должна, конечно, начинаться непосредственнымъ знаніемъ, не возшедшимъ еще ни на какую ступень развитія и составляющимъ первичную эпоху въ различеніи вещей. Но такое первоначальное и непосредственное знаніе намъ становится извѣстнымъ лишь посредствомъ постепеннаго сознанія его на слѣдующихъ ступеняхъ развитія, а потому, безъ знакомства съ этими послѣдующими ступенями, о немъ можно сказать лишь только то, что оно должно представлять нѣкоторый синтезъ многихъ актовъ различенія, въ которомъ должны быть даны всѣ условія и начала дальнѣйшаго развитія. Потому это непосредственное знаніе должно обладать такою всеобъемлющею многосторонностію, въ силу

коей послѣдующіе моменты развитія должны являться лишь въ качествѣ одностороннихъ и своеобразныхъ его выраженій. Съ другой стороны, оно должно отличаться такою непосредственною близостію къ объективному бытію, что это бытіе должно быть въ немъ дано непосредственно. Существуетъ мнѣніе, что такое многостороннее и непосредственное знаніе представляетъ ощущеніе; по съ этимъ мнѣніемъ согласиться совершенно невозможно по слѣдующимъ причинамъ: во-первыхъ, ощущеніе само по себѣ есть чистое отвлеченіе, ибо существуютъ лишь отдѣльныя, единичныя ощущенія, въ качествѣ содержанія воспріятія; во-вторыхъ, именно потому, что ощущеніе всегда дано какъ содержаніе воспріятія, оно есть знаніе опосредствованное этимъ воспріятіемъ и его условіями. Поэтому невозможно признать, чтобы непосредственное знаніе было ощущеніемъ въ томъ смыслѣ, какъ обыкновенно ощущеніе понимается *), хотя при этомъ не слѣдуетъ упускать изъ вида и того, что оно во всякомъ случаѣ представляетъ одинъ изъ моментовъ въ сознаніи непосредственнаго знанія, отъ котораго зависятъ всѣ моменты этого сознанія. И такъ, полагая нѣкоторое непосредственное знаніе въ основу развитія нашего сознанія, мы должны обратиться къ дальнѣйшимъ ступенямъ или эпохамъ его развитія. Здѣсь мы можемъ различить три главнѣйшихъ ступени, изъ коихъ первую можемъ характеризовать какъ эпоху представленія (образъ), вторую, какъ эпоху разсудка (понятіе) и третью, какъ эпоху разума (идея).

25. Представленіе заключаетъ въ себѣ слѣдующіе моменты. Во-первыхъ, различеніе нѣкотораго даннаго содержанія посредствомъ той дѣятельности, которую наше уже развитое сознаніе называетъ ощущеніемъ. Условіемъ ощущеній служитъ отнесеніе ощущаемаго содержанія въ различные пункты пространства, ибо ощущаемое содержаніе, сосредоточенное въ одномъ пунктѣ (точкѣ) или не относящееся ни къ какому пункту, было бы неразлично. Но отнесеніе ощущаемаго со-

*) Бернштейна, „Физиологія органовъ чувствъ“, стр. 182; Вундта, „Основанія физиологической психологіи“. Москва 1880, стр. 739; Ланге, „Исторія материализма“. С.П.Б. 1883. II, стр. 374—376. Сравни: Милля, Логика, II, стр. 180.

держанія къ различнымъ пунктамъ пространства возможно лишь въ непрерывномъ рядѣ мгновеній времени, ибо воспріятіе въ одно мгновеніе даетъ возможность отнести ощущаемое содержаніе только къ одному пункту пространства, а это дѣлаетъ невозможнымъ различіе этого содержанія, или ощущеніе. Поэтому вторымъ моментомъ служить воспроизведеніе ощущенія въ непрерывномъ рядѣ мгновеній посредствомъ нѣкоторой рефлексіи на ощущеніе, или то, что называютъ воспріятіемъ *). Такое воспроизведеніе ощущенія въ воспріятіи возможно, однако, только въ томъ случаѣ, если ощущеніе, истекшее въ предшествовавшее мгновеніе, слѣдовательно прошлое, не забывается нами, но помнится, и чрезъ то непрерывно присоединяется къ послѣдующему ощущенію, данному въ настоящій моментъ, если, слѣдовательно, различные моменты ощущенія непрерывно объединяются чрезъ воспоминаніе. Поэтому третьимъ моментомъ различающей дѣятельности служить различіе единства различныхъ воспріятій (въ пространствѣ или времени), посредствомъ новаго акта,—

*) Отнесеніе ощущеній къ пространственнымъ пунктамъ, строго говоря, совершается посредствомъ „мускульнаго“ ощущенія (движенія), дѣйствующаго одновременно со всѣми органами внѣшнихъ чувствъ. Посредствомъ извѣстныхъ движеній, въ особенности глазъ, рукъ, шеи, мы похищаемъ въ различныхъ другъ отъ друга „разстояніяхъ“ одновременныя съ этими движеніями ощущенія. Посему воспріятіемъ въ собственномъ смыслѣ можетъ быть названо лишь воспріятіе во времени. Этимъ объясняется, почему пространственныя разстоянія въ извѣстномъ смыслѣ реальны, ибо каждое разстояніе можетъ быть пройдено и въ „обратномъ“ порядкѣ, между тѣмъ какъ моменты времени идеальны, ибо они не могутъ быть пройдены въ обратномъ порядкѣ. Идеальность времени, т. е. что время не существуетъ внѣ представленія или души, замѣтилъ уже *Плотинъ* (Енн. III, lib. VІІ, 12 и др.) и раньше его перипатетикъ (Ravaisson. Essai sur la Métaphysique d'Aristote, II p. 438. Alex. Aphrodis. op. Themist de An. 64). Августинъ, повидному, думаетъ сходно съ Плотинномъ: „Въ тебѣ, душа моя, я измѣряю времена; и ты не круши меня требованіемъ уяснить эту тайну, и не топи себя различными недоумѣніями и предположеніями. Да, еще разъ повторяю, въ тебѣ я измѣряю времена; и когда измѣряю ихъ, то измѣряю не самые предметы, которые проходили и прошли уже безвозвратно, а тѣ впечатлѣнія, которыя они произвели на тебя: когда сами предметы прошли и не стало ихъ, впечатлѣнія остались въ тебѣ, и ихъ то я измѣряю, какъ присущіе мнѣ образы, измѣряя времена. Если же не такъ, если и это не вѣрно: то или времена имѣютъ самобытное существованіе, или я не времена измѣряю“. *Испов.* XI, 27, ср. кн. X.

рефлексіи на воспріятіе,—или то, что называется *представленіемъ*. Такимъ образомъ сознаніе ощущенія ведетъ къ сознанію его условій въ воспріятіи, сознаніе воспріятія ведетъ къ сознанію его условій въ представленіи. Такъ какъ только представленіе вноситъ единство въ многообразіе содержанія, то только чрезъ представляющую дѣятельность и возможенъ образъ какого-либо предмета, дѣйствующаго на сознаніе и предстающаго ему въ качествѣ объекта, какъ это превосходно выяснено уже Кантомъ *). И такъ какъ каждый образъ предмета представляетъ совмѣщеніе или взаимное проникновеніе различныхъ ощущаемыхъ качествъ по своему содержанію **), то, очевидно, представленіе есть различеніе вещей съ точки зрѣнія „частей и цѣлаго“, или точнѣе, „единого и многого“. Поэтому первая эпоха въ развитіи нашего сознанія есть эпоха познанія вещей по категоріямъ частей и цѣлаго, или единого и многого.

26. Слѣдующая ступень сознанія есть логическое мышленіе. Мышленіе такое возможно только посредствомъ рефлексіи на представленіе, вслѣдствіе чего представленіе становится нѣ-которымъ внутреннимъ моментомъ мысли, отличнымъ отъ представляемаго объекта, хотя и содержащимъ его въ себѣ. Какъ такую рефлексію, логическое мышленіе можно поэтому, согласно съ Кантомъ ***), опредѣлить какъ „представленіе пред-

*) Kant, Krit. d. rein. Vernunft. Werke, herausgeb. Rosenkranz. II, 5. 82—117. „Еще ни одинъ психологъ не подумалъ о томъ, что воображеніе есть необходимая составная часть самаго воспріятія. Это происходило отъ того, что частью ограничивали дѣятельность этой способности одними воспроизведеніями, частью думали, что чувства не только даютъ намъ впечатлѣнія, но и соединяютъ ихъ и производятъ образы предметовъ, тогда какъ для этого, безъ сомнѣнія, требуется, кромѣ воспріимчивости впечатлѣній, еще нѣчто большее, именно функція ихъ синтеза“. Ibidem. Anmerk. S. 109.

**) Intussusceptio. Съ этой точки зрѣнія актъ представленія можно назвать апперцепціей въ смыслѣ *Гербарта* (См. Drbal. Lehrbuch d. empir. Psychologie, 3 Aufl.; § 98. Ср. *Вундтъ*, Осн. физіол. псих. стр. 763, гл. 17). Вслѣдствіе этой совмѣстности признаковъ, они не могутъ быть признаны пространственными. Звукъ, цвѣтъ и пр. были бы пространственны, если бы лежали рядомъ, по этому нѣтъ. Поэтому само протяженіе предметовъ есть лишь одинъ изъ признаковъ. Но если предметы не исчерпываются пространственностію, то они трансценденты по отношенію къ пространству и потому въ нихъ даны нѣвыя отношенія, кромѣ пространственныхъ, напримѣръ логическія.

***) Kant, ibidem. II, S. 69, такъ опредѣляетъ собственно сужденіе.

ставленія". Съ этой точки зрѣнія логическое мышленіе заключаетъ въ себѣ слѣдующіе моменты. Во-первыхъ, различеніе въ данныхъ представленіяхъ предметовъ однороднаго отъ разнороднаго, или сходнаго отъ несходнаго, т. е. то, что называется опредѣленіемъ предметовъ по родамъ и видамъ, или опредѣленіемъ предмета въ отношеніи къ роду и видовой разности, указаніемъ общихъ и особенныхъ его свойствъ. Условіемъ такого различенія въ объективномъ содержаніи представленій сходнаго отъ несходнаго служитъ сознаніе одинаковости или неодинаковости различныхъ элементовъ, одновременно воспроизведенныхъ въ умѣ представленій, смотря по такому или иному отношенію ихъ къ единству сознанія и дѣйствию на душу, словомъ уподобленіе или сравненіе. Поэтому вторымъ моментомъ рефлексіи на представленія является воспріятіе различныхъ степеней подобія или общности въ предметномъ содержаніи этихъ представленій или то, что называется обобщеніемъ. Обобщеніе, какъ таковое, возможно однако лишь предъ условіемъ противоположенія сходнаго несходному, общаго частному, ибо безъ такого противоположенія сходное въ различныхъ представленіяхъ не сознавалось-бы какъ сходное, и несходное не сознавалось бы именно какъ несходное. Иными словами, сходное и несходное могутъ быть отличены лишь въ отношеніи другъ къ другу. Поэтому третьимъ моментомъ рефлексіи на представляемое содержаніе будетъ различеніе отношеній несходнаго къ сходному, представленіе частнаго подъ общимъ или общаго въ частномъ, словомъ—понятіе (*λόγος*). И такъ какъ только чрезъ такое подведеніе *) частнаго подъ общее и возможно составить себѣ понятіе о какомъ-нибудь предметѣ, то очевидно, что логическое мышленіе есть различеніе вещей съ точки зрѣнія „общаго и частнаго“.

*) *Subsumptio*. Каждое, даже единичное понятіе содержитъ такое подведеніе частнаго подъ общее. Именно этимъ подведеніемъ понятіе и отличается отъ представленія, въ которомъ есть отношеніе частей къ цѣлому, но не частнаго къ общему. Кантъ указалъ это различіе въ томъ, что части содержатся въ цѣломъ, а частное подъ общимъ. *Ibid* II, 35, 4; 41, 4. Нѣкоторые логики (какъ напр. *Ueberweg*, *Syst. d. Logik*. 5-е Aufl. § 51) допускаютъ общія представленія, но несправедливо, ибо представленіе всегда опредѣлено признаками единичнаго предмета, извѣстнымъ цвѣтомъ (напр. бѣлизною бумагой), извѣстнымъ запахомъ и пр., и потому всегда единично.

Такимъ образомъ вторую эпоху въ развитіи нашего сознанія представляетъ познаніе вещей по категоріямъ общаго и частнаго.

27. Третью эпоху представляетъ разумъ или рефлексія на мышленіе. Вслѣдъ за Фихте, Шеллингомъ и Гегелемъ можно назвать его умственнымъ возрѣніемъ (*intellectuelle Anschauung*), или спекулятивнымъ, самого себя созерцающимъ мышленіемъ, а вслѣдъ за Аристотелемъ — „мышленіемъ“ мышленія (*νόησις νοήσεως*). Вслѣдствіе этой рефлексіи понятіе становится въ свою очередь такимъ-же внутреннимъ моментомъ ума, какъ прежде представленіе вслѣдствіе подобной же рефлексіи мышленія становилось внутреннимъ моментомъ мысли. Съ этой точки зрѣнія разумъ представляетъ слѣдующіе моменты. Во-первыхъ различіе въ объективномъ содержаніи понятія причинъ и слѣдствій или дѣйствій, или то, что называется „объясненіемъ“ явленій (посредствомъ ихъ причинъ). Хотя такое различіе или объясненіе и предполагаетъ разницу между причиною и слѣдствіемъ, которая доходитъ иногда до того, что причина и слѣдствіе представляются *) въ видѣ отдѣльныхъ предметовъ, но отличеніе причины отъ дѣйствія возможно только при существованіи ихъ связи по бытію, безъ которой причина не можетъ быть причиною вызываемаго ею къ бытію слѣдствія. Поэтому вторымъ моментомъ рефлексіи на объективное содержаніе понятій будетъ воспріятіе этой связи причины и слѣдствія по бытію или то, что называется „обоснованіемъ“. Въ обоснованіи слѣдствіе является какъ опредѣленіе причины, а причина какъ основаніе или принципъ слѣдствія, въ которомъ этотъ принципъ находитъ свое выраженіе и осуществленіе, ибо принципъ, какъ таковой, не отдѣлимъ отъ своего выраженія. Поэтому третьимъ моментомъ рефлексіи разума будетъ представленіе объективнаго содержанія понятій посредствомъ принциповъ, или что тоже, представленіе cadaго предмета посредствомъ его принципа **),

*) Слѣдствіями обыкновенно бываютъ различныя физическія явленія, а предметы не столько составляютъ причины одни другихъ, „сколько просто находятся во взаимодействіи“.

**) *Per sua principia res cognoscibilis est*, говорили схоластички. См. *Thomae Aquin. Disp. De scientia Dei 7—8*.

въ качествѣ выраженія этого принципа. Такъ какъ здѣсь принципъ находитъ свое выраженіе въ своихъ слѣдствіяхъ, подобно тому какъ, напримѣръ, мысль художественнаго произведенія находитъ свое выраженіе въ рядѣ различныхъ образовъ, то только посредствомъ представленія вещи чрезъ ея принципъ возможна „идея“ вещи, какъ единство вытекающихъ изъ принципа опредѣленій. Очевидно такимъ образомъ, что въ идеяхъ разума мы различаемъ вещи съ точки зрѣнія „условнаго и условія“ или „условнаго и безусловнаго“, и слѣдовательно, третья эпоха въ развитіи сознанія есть познаніе вещей по категоріямъ условнаго и безусловнаго. Подходя къ представленію безусловнаго, разумъ нашъ очевидно уже не можетъ идти въ постиженіи вещей дальше и глубже, а потому третья эпоха въ развитіи сознанія есть самая высшая.

28. Прежде чѣмъ идти далѣе, посмотримъ, какъ указанные три ступени въ развитіи нашего сознанія выражаются въ различныхъ пріемахъ нашего мышленія, служащихъ орудіемъ образованія различныхъ философскихъ системъ. Соответственно тремъ указаннымъ ступенямъ познанія мы можемъ признать столько-же ступеней мышленія, именно: воззрительное мышленіе „образами“, логическое мышленіе „понятіями“ и спекулятивное мышленіе „идеями“. Такъ какъ образъ (представленіе) служитъ выраженіемъ единства или реального тождества многообразнаго, понятіе выражаетъ подведеніе или подчиненіе частнаго общему, а идея представляетъ условность слѣдствій въ отношеніи къ основанію, то и формы сужденій выражаютъ тѣ-же самые виды связи между подлежащимъ и сказуемымъ. На основаніи разнородности этой связи можно признать слѣдующіе три вида сужденій: воззрительныя сужденія тождества или равенства, логическія сужденія подведенія или подчиненія и спекулятивныя сужденія условности. Раздѣлительныя сужденія служатъ особою разновидностію, которая можетъ принять каждый изъ указанныхъ трехъ видовъ сужденій *). Такъ какъ сужденія, принадлежа-

*) Т. е. могутъ быть сужденія: раздѣлительныя тождества, раздѣлительныя подчиненія и раздѣлительныя условности.

ція къ какому-нибудь изъ этихъ видовъ, могутъ стать посылками силлогизма или основаніемъ вывода, то и самые выводы должны быть классифицированы на основаніи указаннаго дѣленія сужденій. Если вмѣстѣ съ профессоромъ Каринскимъ признать, что выводъ есть перенесеніе одного изъ основныхъ элементовъ установленнаго уже въ нашемъ знаніи сужденія (т. е. субъекта или предиката) на соотвѣтствующее мѣсто въ другомъ сужденіи, на основаніи нѣкотораго отношенія между остальными элементами обоихъ сужденій *), то мы, смотря по этому отношенію, можемъ раздѣлить выводы на три вида: если перенесеніе совершается на основаніи реального тождества или равенства остальныхъ элементовъ, мы получимъ умозаключеніе тождества или равенства; если перенесеніе совершается на основаніи логическаго подчиненія, получается умозаключеніе подчиненія или подведенія **); если, наконецъ, это перенесеніе происходитъ на основаніи условности, то мы получаемъ умозаключеніе условное. Раздѣлительный силлогизмъ въ такомъ случаѣ будетъ лишь разновид-

*) Каринскаго, „Классификація выводовъ“, стр. 79. Такъ какъ существенное въ выводѣ съ этой точки зрѣнія „есть вопросъ о правѣ перенести одинъ изъ элементовъ одного сужденія на соотвѣтствующее ему мѣсто въ другомъ“ (270), то классификацію выводовъ нужно сдѣлать съ точки зрѣнія основаній для такого перенесенія. Но основаніемъ этимъ служить не просто „тождество или противорѣчіе“ (20). „Тождество“ можетъ служить основаніемъ лишь въ умозаключеніяхъ одного вида. Самъ проф. Каринскій принимаетъ рядомъ съ реальнымъ тождествомъ „логическое“ (86), въ противоположность Джевонсу, который все строитъ на основаніи реального тождества. Но логическое тождество есть „подчиненіе“ (слѣд. прим.). Слѣд. нужно признать умозаключеніе другаго вида. Но кромѣ подчиненія „отношеніе между остальными элементами“, на основаніи коего дѣлается „перенесеніе“, можетъ быть отношеніемъ „условности“, которая опять не есть простое тождество. Слѣдов. нужно признать еще видъ умозаключеній, въ слѣдующихъ формулахъ: при существованіи А есть В, при существованіи В есть С, слѣд. при существованіи А есть С, или непосредственно.

**) Логическое тождество именно есть подчиненіе, ибо логическое тождество есть подобіе, не уничтожающее различія. Оно есть общность, но общій признакъ, не есть такой признакъ, который тождественъ во всѣхъ предметахъ, ибо въ каждомъ предметѣ онъ имѣетъ свои особенности. Напр. бѣлизна въ каждомъ предметѣ своя, ибо бѣлизна „снѣга“ не тождественна съ бѣлизною „бумаги“, бѣлизна бумаги не тождественна съ бѣлизною „известня“ и т. д. Даже бѣлизна „снѣга“ бываетъ различна, равно какъ и бѣлизна бумаги и др. Логическое тождество есть, слѣд., подобіе, которое въ самомъ понятіи своемъ заключаетъ различіе, и слѣд., предполагаетъ подчиненіе. Ср. Ulrici. Comp. d. Logik. § 64.

ностію, свойственною тремъ видамъ умозаключенія. Приемы перваго рода преобладаютъ въ наукахъ физико-математическихъ, втораго въ наукахъ біологическихъ, третьяго въ наукахъ о принципахъ или философскихъ, при чемъ біологическія науки принимаютъ въ себя элементы физико-математическихъ, и философскія—элементы тѣхъ и другихъ. На этомъ основаніи философскія системы могутъ быть построены или подъ исключительнымъ вліяніемъ приемовъ перваго рода, или подъ исключительнымъ вліяніемъ приемовъ втораго, или подъ исключительнымъ вліяніемъ третьяго. Такъ какъ третій родъ построенія есть наиболѣе свойственный для философскихъ наукъ, то только въ этомъ послѣднемъ случаѣ онѣ достигаютъ полной независимости отъ другихъ наукъ и устанавливаютъ къ нимъ отношеніе съ своей собственной точки зрѣнія.

29. Итакъ существуетъ три главнѣйшихъ ступени въ развитіи нашего сознанія, которыя выражаются соотвѣтственнымъ образомъ въ приемахъ мышленія и чрезъ то естественно должны класть извѣстный отпечатокъ на всю систему нашего знанія во всѣхъ его сферахъ, не исключая и философской. Если мы теперь обратимъ вниманіе на взаимное отношеніе этихъ ступеней знанія другъ къ другу, то для насъ должно быть совершенно ясно, изъ самой предшествовавшей характеристики этихъ ступеней, что каждая предшествовавшая ступень есть предположеніе и объектъ послѣдующей, а каждая послѣдующая есть сознаніе предшествовавшей. Въ этомъ сознаніи обнаруживаются для насъ тѣ внутреннія условія предшествовавшей ступени, которыя хотя и содержались уже въ нашемъ предшествовавшемъ знаніи, были въ немъ несомнѣнно даны, но не были сознаны. При этомъ оказывается, что понятіе лежитъ въ глубинѣ представленія *), сознаваемого въ понятіи, идея лежитъ въ глубинѣ понятія **), сознаваемого въ идеѣ. Понятно, что каждая изъ указанныхъ трехъ степеней

*) Это, какъ извѣстно, доказалъ Кантъ въ „дедукціи чистыхъ понятій“. Ibid. II, S. 82—117.

**) Что идея лежитъ въ основѣ понятія—это признаютъ логики противоположныхъ даже направленій, напр. формалистъ Ульрихи (Comp. d. Log. § 92) и реалистъ Ибергеръ (Syst. d. Log. 5-е изд. § 57).

можетъ состоять изъ множества подобныхъ актовъ, въ которой предшествовавшее знаніе становится объектомъ послѣдующаго; ибо несомнѣнно у насъ есть множество представленій, множество понятій и множество идей, а каждое представленіе, каждое понятіе и каждая идея несомнѣнно представляютъ такой актъ. Но такъ какъ всѣ представленія, при всемъ своемъ множествѣ, суть по точкѣ зрѣнія, въ нихъ господствующей, акты однородные, ибо всѣ акты представленія разсматриваютъ предметы съ точки зрѣнія реального тождества или единства частей и цѣлаго: то всѣ они синтезируются въ одно сложное представленіе о всей совокупности представляемыхъ предметовъ, при чемъ и самое представляемое содержаніе, т. е. предметы представляются намъ въ связи, какъ одинъ объективный міръ. Поэтому признавая множество представленій о предметахъ, происхожденія которыхъ мы по большей части не помнимъ, мы можемъ вмѣстѣ съ тѣмъ утверждать, что при всемъ множествѣ всѣ эти представленія составляютъ однако только одно сложное представленіе о мірѣ, или правильнѣе, о всей совокупности существующаго. Каждое отдѣльное представленіе есть поэтому лишь только часть этого цѣлаго. Тоже самое можно сказать и о понятіяхъ. Вслѣдствіе присущей имъ однородности, всѣ они соединяются въ одно понятіе о сущемъ, въ которомъ частныя понятія подчинены общему. Поэтому мы можемъ и относительно понятій утверждать, что всѣ они составляютъ одно сложное понятіе. Ясно, что такимъ-же образомъ и идеи мы можемъ представить въ видѣ одной сложной идеи, обуславливающей всѣ другія, въ ней содержащіяся. Такое взаимное отношеніе различныхъ актовъ познанія другъ къ другу показываетъ, слѣдовательно, что возможны три ступени въ самомъ человѣческомъ міровоззрѣніи, и что каждая ступень имѣетъ свой собственный типъ.

30. Изъ взаимнаго отношенія всѣхъ этихъ моментовъ нашего познанія явствуется, что каждая послѣдующая ступень его развитія глубже проникаетъ въ существо предмета, чѣмъ предшествовавшая, что предшествовавшая не исчерпываетъ предмета, но оставляетъ нѣчто непознаннымъ. Отсюда невольно является

вопросъ о томъ, далеко-ли проникаетъ въ предметъ самая послѣдняя ступень познанія, т. е. идея или разумъ? исчерпываетъ-ли идея объектъ совершенно и вполне? Вопросъ этотъ возникаетъ самъ собою, какъ необходимый моментъ въ самой исторіи сознанія, а потому сознаніе не можетъ обойти его и должно на него такъ или иначе отвѣтить. Идея, какъ завершеніе познавательнаго процесса, повидимому, совмѣщаетъ въ себѣ всѣ возможныя опредѣленія объекта и потому, какъ будто, исчерпываетъ все существо вещи въ себѣ. Какъ представленіе самаго принципа вещи въ его выраженіи оно соединяетъ въ себѣ, въ качествахъ своихъ моментовъ, представленіе и понятіе, а слѣдовательно, единичное и общее въ ихъ взаимномъ проникновеніи въ объектъ или индивидуумъ. Повидимому самое бытіе или существованіе предмета въ его предметной формѣ есть лишь моментъ въ содержаніи идеи этого предмета *). Но въ такомъ случаѣ предметъ потерялъ-бы всѣ свои предметныя опредѣленія, и представлялъ-бы лишь совокупность опредѣлений идеальныхъ. Это значитъ, что самъ предметъ превратился-бы въ идею. У насъ, слѣдовательно, получилась-бы идея о предметѣ безъ предмета, осталось-бы одно познаніе вещей безъ самыхъ вещей **). Однако это совершенно невозможное

*) Гегель дѣйствительное бытіе предмета именно считалъ моментомъ идеи предмета; но такъ какъ дѣйствительное бытіе предмета именно есть самъ предметъ, то у Гегеля получалась невозможная мысль, что предметъ есть свой собственный моментъ, т. е. если идея тождественна этому предмету.

**) Кантъ училъ, что предметность вещей, т. е. противоположеніе ихъ въ познанія самому познанію, есть пустая видимость, что, напротивъ, всѣ опредѣленія вещей субъективны, но объективируются въ трансцендентальной апперцепціи синтетическою дѣятельностію чистаго разума или объективнымъ единствомъ самосознанія. Здѣсь, однако, скрывается любопытное противорѣчіе этого ученія самому себѣ. Если предметность вещей со всѣми ихъ опредѣленіями лишь видимость, то и ученіе объ этой видимости не имѣетъ объективнаго значенія, но, какъ сужденіе объ объективности вещей, вмѣстѣ съ ними есть тоже только пустая видимость. Иными словами, если наше предметное знаніе имѣетъ лишь субъективное значеніе, то и это утвержденіе, какъ относящееся къ предметному знанію, имѣетъ лишь субъективное значеніе. Но если ученіе о видимости и субъективномъ значеніи объективнаго знанія само есть только видимость и субъективное предположеніе, то объективное знаніе является уже не пустою только видимостію. Утверждать видимость объективнаго знанія значитъ тоже, что отрицать истинность знанія вообще; но если знаніе наше не истинно, то не истинно и то, что оно не истинно. Поэтому скорѣе нужно предположить не то, что предметность вещей есть видимость, но скорѣе обратно, что неприметность ихъ есть лишь видимость.

противорѣчіе, ибо не только нельзя знать вещи безъ самой вещи, но нельзя также имѣть хотя какую-либо мысль ни о чемъ, такъ какъ „ничто“ и въ мысли ничто. Для мысли, слѣдовательно, необходимо что-либо, какой-либо предметъ, не вмѣщающійся въ ней всецѣло, но противостоящій ей какъ нѣчто отъ нея самой отличное, какъ нѣчто инородное по отношенію къ познанію. Значитъ не отождествленіе мысли съ предметомъ мысли, но противоположеніе ей этого предмета, въ качествѣ совершенно инороднаго, служитъ условіемъ нашего познанія. Такое противоположеніе вытекаетъ изъ самаго существа нашего познанія, какъ дѣятельности различающей. Если наше познаніе по самому существу своему есть различеніе, то, познавая вещь, оно должно отличать ее и отъ себя самого, т. е. противопоставлять себѣ какъ объектъ. Это значитъ, что наше познаніе по самой природѣ своей не есть нѣчто адекватное вещи, что оно не можетъ разрѣшить вещь въ ея познаваемые опредѣленія. Въ вещи, слѣдовательно, должно всегда для насъ оставаться нѣчто непознаваемое, такъ что вещь именно потому и есть вещь, что въ ней есть нѣчто непознаваемое для ума. Но такое положеніе дѣла, что вещь, составляя объектъ познанія, все-таки является какъ-бы вѣдѣніемъ, возможно только въ томъ случаѣ, если вещи даны намъ „непосредственно“, но не черезъ познаніе только. Эта ихъ непосредственная данность не зависитъ отъ познанія; познаніе только находитъ, что вещи даны, но не творитъ ихъ, не само ихъ себѣ даетъ. Потому эту непосредственную данность намъ вещи должно назвать откровеніемъ *). Это откровеніе и есть тотъ первый моментъ знанія, въ которомъ лежатъ всѣ условія его дальнѣйшаго развитія, ибо вся вышеизображенная исторія нашего сознанія есть лишь усвоеніе этого откровенія. Такимъ образомъ самая высшая ступень въ развитіи познанія необходимо возвращаетъ насъ къ началу его. Итакъ, исторія нашего со-

*) J a c o b i, Gesämtl. Werke, II, 165; David Hume: „У насъ вѣтъ ничего для опоры нашего сужденія, кромѣ самаго дѣла, кромѣ факта, что вещи дѣйствительно стоятъ передъ нами. Можно-ли найти для этого болѣе приличное выраженіе, какъ слово „откровеніе?“ Чувствомъ, вѣрою, разумомъ — онъ называетъ способность принять откровеніе.

знанія показываетъ намъ, что начало и конецъ этого сознанія есть откровеніе, понимаемое въ обширномъ смыслѣ слова.

31. Въ чемъ состоитъ это откровеніе? Какъ можно его себѣ представить? Въ нашу задачу не входитъ подробный отвѣтъ на этотъ вопросъ; поэтому мы можемъ дать здѣсь лишь краткія разъясненія относительно этого предмета. Откровеніе во всякомъ случаѣ есть нѣкоторое непосредственное живое отношеніе предмета къ познающему субъекту. Поэтому оно есть нѣкоторое переживаемое отношеніе субъекта къ объекту. Въ этомъ переживаніи предметнаго въ духѣ и состоитъ существо всякаго откровенія вообще. Чтобы нагляднѣе уяснить себѣ, въ чемъ состоитъ это непосредственное переживаніе открывающагося, достаточно обратить вниманіе на тотъ фактъ, что наши чувствованія, желанія и даже самая познавательная дѣятельность извѣстны намъ двоякимъ образомъ: во-первыхъ, чрезъ познаніе, во-вторыхъ непосредственно. Въ познаніи мы только различаемъ другъ отъ друга свои желанія, чувствованія и познанія, здѣсь мы только имѣемъ представленія о нихъ. Но различать или представлять свои чувствованія, желанія и мысли не то-же, что чувствовать, хотѣть или находиться въ процессѣ мыслительной дѣятельности: чувствовать, хотѣть, мыслить значитъ непосредственно находиться или „быть“ во всѣхъ этихъ актахъ, „переживать“ ихъ въ себѣ. Поэтому хотя желаніе, чувствованіе и познаніе не вмѣщаются всецѣло въ познаніи, не исчерпываются имъ адекватно, они адекватно исчерпываются и открываются намъ въ непосредственномъ переживаніи. Мы вѣдь потому только и познаемъ ихъ, что непосредственно переживаемъ ихъ въ своемъ духѣ. Безъ этого переживанія мы никогда-бы не могли даже и вообразить ихъ себѣ. Такимъ образомъ самое познаніе наше этихъ вещей возможно лишь при непосредственномъ переживаніи познаваемаго. „И въ этомъ собственно смыслѣ весь свѣтъ зналъ искони, чтò такое бытіе или реальность, такъ какъ весь свѣтъ переживалъ внутреннее значеніе этихъ словъ“,—говоритъ Лотце. „Сущность вещей состоитъ не въ мысляхъ, и мысль бессильна постичь ее, но „цѣлый“ духъ все-таки переживаетъ, можетъ быть, въ другихъ формахъ своей дѣятельности и своей участ-

ливой возбудимости существенный смыслъ всякаго бытія и дѣйствія; тогда мысль служитъ ему средствомъ сопоставлять пережитое въ ту общую связь, какой требуетъ его природа, и переживать его тѣмъ напряженнѣе, чѣмъ больше овладѣваетъ онъ этой связью“ *).

32. Такъ мы переживаемъ „ограничивающее“ насъ отношеніе къ намъ объективнаго міра и ближе всего въ нашемъ собственномъ, проникнутомъ нашимъ духомъ, тѣлесномъ организмѣ, который поэтому представляетъ для насъ самый ближайшій внѣшній предметъ. Здѣсь, въ этомъ переживаніи, внѣшній міръ открывается намъ, какъ совокупность дѣйствующихъ на насъ и сопротивляющихся намъ самостоятельныхъ „силъ“ или сущностей; причемъ дѣйствіе этихъ силъ мы сразу переживаемъ и во внѣшнемъ органическомъ ощущеніи, и во внутреннихъ чувствованіяхъ, и въ состояніяхъ воли,—словомъ, во всемъ существѣ духа. Въ этомъ переживаніи мы имѣемъ, слѣдовательно, источникъ идеи внѣшняго „объекта“, какъ самостоятельной внѣшней силы. Но внѣшняя сила есть противоположеніе внутренней и объектъ предполагаетъ противопоставляющійся ему субъектъ. Поэтому, переживая дѣйствіе внѣшнихъ объектовъ, духъ нашъ въ своемъ противоположеніи имъ переживаетъ и свое собственное существованіе, дѣйствіе и страданіе. Здѣсь онъ открывается себѣ, какъ дѣйствующая и страдающая сущность или реальность во всей полнотѣ своей развивающейся природы, которую чрезъ знаніе онъ узнаетъ уже гораздо позднѣе и никогда вполне. Тутъ мы имѣемъ первоначальный источникъ идеи о нашемъ „я“, темные проблески которой свойственны всякому младенцу, сознательно и безсознательно противопоставляющему себя другимъ вещамъ. Но переживая въ себѣ собственную сущность во взаимодействіи ея съ внѣшними объектами, духъ нашъ въ то-же время переживаетъ внутреннее, „обуславливающее“ наше бытіе, отно-

*) Лотце. Микрокосмъ, III стр. 284, 289 — 290. Лотце во всякомъ случаѣ замѣчательный философъ послѣдняго времени, направленія противоположнаго Гартманову. Метафизика его недавно переведена на французскій и англійскій языки. См. о немъ въ русской литературѣ у проф. Каринскаго. Обзоръ послѣдн. періода германск. философіи. Стр. 163.

шеніе къ абсолютному существу, т. е. отношеніе къ Божеству. Такъ какъ абсолютное существо, будучи превыше міра конечныхъ вещей, въ тоже время по самой природѣ своей проникаетъ своею вседержительною силою все сущее, обуславливая всякое возникновеніе и продолженіе существованія; то какъ причина возникновенія и сохраненія жизни всякаго существа, оно въ каждый моментъ нашей жизни присуще нашему духу и въ его сокровенномъ источникѣ, и въ осуществленіи его развитія. Въ переживаніи этого живаго отношенія Божества къ нашему духу заключается внутренній источникъ идеи Божества и вообще религіи. Такимъ образомъ мы видимъ, что всѣ главнѣйшія наши идеи возникаютъ изъ откровенія чрезъ непосредственное переживаніе, вслѣдствіе отношенія къ этому откровенію нашего сознанія или ума. Къ этому-же источнику мы должны постоянно возвращаться и для провѣрки всѣхъ своихъ познаній, для ихъ сличенія съ фактической извѣстностію сущаго. Конечно въ этомъ непосредственномъ откровеніи намъ полнѣе всего открывается нашъ собственный духъ въ его непосредственномъ отношеніи къ тѣлу, какъ ближайшему внѣшнему объекту. Но и Божество, по мѣрѣ нашей пріемливости и, по мѣрѣ своего благоволенія, можетъ открывать намъ себя въ большей и большей степени. Апостолъ Павелъ говоритъ о себѣ: проповѣдуемъ премудрость Божію, тайную, сокровенную, которую предназначилъ Богъ прежде вѣковъ къ славѣ нашей, которой никто изъ властей вѣка сего не позналъ; ибо если-бы познали, то не распяли-бы Господа славы. А намъ Богъ открылъ (ἀπεκάλυψε) сіе Духомъ Своимъ; ибо Духъ все проникаетъ, и глубины Божіи. Ибо кто изъ человѣковъ знаетъ, (οἶδεν), что въ человѣкѣ, кромѣ духа человѣческаго, живущаго въ немъ? Такъ и Божьяго никто не знаетъ (οἶδεν), кромѣ Духа Божія (1 Коринѣ. II, 7, 8, 10, 11).

33. Откровеніемъ оканчивается поступательное движеніе нашего сознанія. Съ признаніемъ откровенія сознаніе возвращается снова къ той точкѣ, изъ которой оно вышло первоначально. Только первоначальное признаніе откровенія было совершенно непосредственное, не сознававшее себя; напротивъ завершительное возвращеніе къ откровенію есть сознательное,

опосредствованное всѣми средствами сознанія, развившагося до своей высшей точки. Между этими двумя точками, исходною и конечною, исторія сознанія, какъ мы видѣли, представляетъ нѣсколько моментовъ, изъ коихъ каждый представляетъ особыя характеристическія черты. Здѣсь для нашей цѣли важно замѣтить, что переходъ отъ одного момента къ другому возможенъ лишь чрезъ нѣкоторый средній критическій моментъ, въ которомъ подвергается рефлексирующей критикѣ предшествовавшій моментъ и устанавливается точка зрѣнія послѣдующаго. Поскольку этотъ средній моментъ между двумя представляетъ рефлексирующую критику предшествующаго, онъ носитъ характеръ отрицанія предшествовавшаго момента, и потому можетъ быть названъ скептическимъ моментомъ сознанія. Слѣдовательно, всѣ моменты въ развитіи сознанія отъ его исходной точки до завершительной связаны и вмѣстѣ отдѣлены одинъ отъ другаго нѣкоторыми критическими или скептическими промежутками. Поэтому всѣ моменты исторіи сознанія можно представить себѣ въ слѣдующемъ видѣ: первый моментъ составляетъ непосредственное знаніе, сопровождаемое критическимъ моментомъ, второй—представленіе, сопровождаемое подобнымъ-же моментомъ, третій—логическое мышленіе и тотъ-же критическій моментъ, наконецъ, четвертый—спекулятивное мышленіе и критическій моментъ, отсылающій къ откровенію. Первая ступень есть религіозная, вторая—эмпирическая, третья—идеалистическая, четвертая — спекулятивная, за которою снова слѣдуетъ религіозная. Всѣ ступени отдѣлены одна отъ другой эпохами скептицизма. Таковъ циклъ нашего знанія. Само собою разумѣется, что въ изображеніи этого цикла съ другихъ точекъ зрѣнія могутъ быть измѣнены нѣкоторыя подробности, могутъ быть сдѣланы нѣкоторыя добавки, могутъ быть найдены другіе термины или выраженія, но существо этого цикла всегда приблизительно останется одно и то же, поскольку объ этомъ можно судить съ точки зрѣнія нашихъ настоящихъ познаній.

34. Совершивъ свой циклъ, знаніе наше можетъ снова начать свое поступательное движеніе и снова пройти тѣ же самыя ступени, которыя имъ пройдены. Оно можетъ снова по-

очередно становиться на каждую изъ свойственныхъ ему точекъ зрѣнія не только при пересмотрѣ стараго запаса свѣдѣній, но и при переходѣ отъ извѣстнаго уже къ неизвѣстному. Этотъ новый циклъ, въ прохожденіе коего знаніе можетъ вступить, не будетъ однако совпадать всецѣло съ предшествовавшимъ цикломъ, ибо самъ предшествовавшій циклъ будетъ составлять условіе, видоизмѣняющее образованіе послѣдующаго цикла. Однажды приобрѣтенное понятіе, представленіе или идея не составляются нами каждый разъ сѣова при ихъ воспроизведеніи въ сознаніи, но воспроизводятся какъ готовый продуктъ безъ повторенія тѣхъ пріемовъ и процессовъ, какіе употреблены были нами при ихъ образованіи. Поэтому однажды приобрѣтенныя нами свѣдѣнія всегда имѣютъ для насъ извѣстное уже ранѣе признанное значеніе, такъ что при расширеніи нашихъ познаній о тѣхъ-же предметахъ предшествовавшія знанія вліяютъ на образованіе этихъ новыхъ свѣдѣній въ качествѣ именно такого авторитета, который долженъ быть принятъ въ соображеніе при составленіи новыхъ представленій, понятій или идей. На этомъ основаніи новый циклъ знанія будетъ въ предшествовавшемъ имѣть подобный-же традиціонный авторитетъ, принимаемый въ соображеніе. Это значитъ, что новый циклъ, принимая въ соображеніе предшествовавшія знанія, будетъ разсматривать ихъ въ качествѣ своего объекта и, слѣдовательно, будетъ представлять рефлексію на этотъ предшествовавшій циклъ. Очевидно, что при подобныхъ условіяхъ новый циклъ знанія хотя и будетъ повторять прежнія точки зрѣнія въ своемъ развитіи, не будетъ однако лишь повтореніемъ предшествовавшаго цикла, но будетъ представлять новую ступень въ поступательномъ движеніи сознанія. Къ тому-же выводу можно придти и съ другой стороны. Самое расширеніе нашихъ свѣдѣній о тѣхъ предметахъ, какіе составляли содержаніе предшествовавшаго цикла, должно вести къ образованію нѣкоторыхъ новыхъ представленій, понятій и идей. Эти новыя свѣдѣнія будутъ относиться къ старымъ, какъ высшая ступень къ низшей и, слѣдовательно, включать старыя свѣдѣнія въ качествѣ предшествовавшаго момента. Мы опять, слѣдовательно, получаемъ новый циклъ развитія, отличный отъ

предшествовавшего и стоящій выше его. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ особенно важно образованіе новыхъ представленій или коренное преобразование валичныхъ, потому что это ведетъ къ преобразованію понятій и идей, а вмѣстѣ съ тѣмъ и преобразованію всего прежняго міросозерцанія. Такимъ образомъ новый циклъ знанія, въ который оно можетъ вступить, не только можетъ не совпадать съ прежнимъ, но можетъ вести къ образованію новаго міровоззрѣнія.

35. Здѣсь мы можемъ окончить обзорѣніе исторіи нашего сознанія. Это обзорѣніе показало намъ главнѣйшіе моменты въ поступательномъ движеніи сознанія, которые, взятые вмѣстѣ, образуютъ циклъ или кругъ, завершительною точкой замыкающій къ исходной; оно показало намъ и возможность новыхъ цикловъ или подобныхъ круговъ, которые въ видѣ новыхъ образованій, подобно постепеннымъ наслоеніямъ земной коры, отлагаются одинъ на другой, послѣдующій на предыдущій. Исторія эта, очевидно, представляетъ общую схему развитія, которую наше сознаніе должно выполнить, если только оно будетъ продолжать свое поступательное движеніе и не станетъ останавливаться на полудорогѣ вслѣдствіе какихъ-бы то не было причинъ. Схема эта представляетъ, слѣдовательно, нѣкоторую норму, которой наше сознаніе подчиняется вообще,—норму, вытекающую изъ природы самаго сознанія, и потому служащую скорѣе выраженіемъ его внутренняго движенія, а не налагаемую на него извнѣ, въ видѣ внѣшняго предписанія. Какъ такое выраженіе, эта норма не насилуетъ сознанія въ его развитіи; но сознаніе какъ-бы добровольно или свободно избираетъ именно такой, а не иной путь, какъ болѣе соответствующій его природѣ. Само собою разумѣется, что эта схема или норма развитія въ опредѣленныхъ циклахъ, будучи выраженіемъ развитія сознанія вообще, должна выражаться и въ частныхъ проявленіяхъ сознательной дѣятельности. Поэтому она должна составлять условіе развитія всякой теоретической познавательной дѣятельности и преимущественно въ образованіи общаго міросозерцанія. Естественнo, слѣдовательно, ожидать, что она особенное приложеніе должна имѣть къ философской наукѣ, которая имѣетъ цѣлю именно образованіе

общаго міросозерцапія въ научной формѣ системы, посредствомъ научныхъ методовъ и на научныхъ основаніяхъ. Дальнѣйшее изложеніе будетъ служить доказательствомъ этой истины. Оно покажетъ намъ, что философія въ своемъ историческомъ развитіи проходитъ тотъ-же циклъ, какъ и сознаніе, что въ ней также возможны повторенія этихъ цикловъ, что она, слѣдовательно, подчиняется той-же общей нормѣ или схемѣ развитія, какъ и сознаніе вообще. Было-бы, однако, слишкомъ смѣло утверждать, что начертанная нами схема повторяется въ исторіи философіи съ фотографическою точностію. Она не можетъ имѣть одинаковаго во всѣхъ подробностяхъ выраженія даже у двухъ или нѣсколькихъ лицъ, не говоря уже о цѣлыхъ поколѣніяхъ. Причиною этого служитъ то обстоятельство, что схема эта находитъ свое выраженіе какъ у отдѣльных лицъ, такъ и вообще въ исторіи, среди различныхъ условій. Смотря по различію этихъ условій, и выраженіе она должна получать различное, хотя общій ея типъ во всѣхъ случаяхъ долженъ оставаться тотъ-же. Поэтому, прежде чѣмъ слѣдить за выраженіемъ этой схемы въ исторіи философіи, сдѣлаемъ нѣсколько замѣчаній о тѣхъ вѣншихъ историческихъ условіяхъ, среди которыхъ она можетъ находить свое такое, или иное выраженіе.

Слв. Остроуновъ.

(Продолженіе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1885.

МАЙ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

	Стр.
Слово по освященіи трапезнаго храма при Сумскомъ городскомъ соборѣ 15 мая. О добродѣтели храмозданія. Преосвященнаго Амвросія	609—620
Религіозно-нравственное развитіе Императора Александра I и идея священнаго союза (продолженіе). Профессора Императорскаго Харьковскаго университета В. Надлера	621—644
Къ характеристикѣ польскихъ іезуитовъ. Т. Стоянова	645—670

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Исторія философіи въ отношеніи къ откровенію (продолженіе). М. Остроумова	443—465
Отношеніе перваго христіанскаго философа къ языческой философіи (окончаніе). А. Сергіевского	466—484
Изреченія древнѣйшихъ греческихъ мыслителей, выбранныя изъ сочиненій Діогена Лаэртія, Плутарха, Стобея и др. (продолженіе). И. К.	485—492

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Опредѣленіе Святѣйшаго Синода.—Отношеніе Г. Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода къ Преосвященнѣйшему Амвросію епископу Харьковскому и Ахтырскому.—Епархіальныя извѣщенія.—Списокъ воспитаницъ 1, 2 и 3 классовъ Епархіальнаго женскаго училища, составленный послѣ годовичныхъ испытаній за 1884/85 учебный годъ.—Отъ Харьковскаго комитета Православнаго миссіонерскаго общества.—Извѣстія и записки.—Объявленія.

ХАРЬКОВЪ.

ТИПОГРАФІЯ ОКРУЖНАГО ШТАБА, НЕМЕЦКАЯ № 26.

1885.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

ВЪ ОТНОШЕНИИ КЪ ОТКРОВЕНІЮ.

(Продолженіе *).

Глава III.

Внѣшнія условія историческаго развитія философіи.

36. Философія, какъ плодъ личнаго мышленія и личной инициативы.—37. Индивидуальная окраска философскихъ системъ.—38. Различіе въ степени развитія у различныхъ лицъ.—39. Вліяніе этого различія на философствованіе отдѣльныхъ лицъ и выраженіе его въ исторіи.—40. Преданіе.—41. Прогрессъ, какъ плодъ индивидуальной инициативы.—42. Періоды упадка.—43. Причины этого явленія въ исторіи.—44. Вліяніе возвышенія и упадка національнаго духа на возвышеніе и упадокъ производительности вообще и философій въ частности.—45. Связь національнаго духа съ географическими условіями и религіей страны.—46. То и другое находится въ зависимости отъ откровенія.—47. Отношеніе внѣшнихъ условій развитія къ внутреннимъ.—48. Внутренній циклъ развитія философіи не уничтожаетъ частной инициативы.—49. Внутреннія условія суть условія развитія, данныя а priori, внѣшнія—а posteriori.—50. О выраженіи внутреннихъ моментовъ развитія въ построеніи философскихъ системъ.

36. Философія есть плодъ стремленія человѣка къ совершенной истинѣ. Стремленіе это вытекаетъ изъ коренящейся въ человѣческомъ духѣ потребности постигнуть всю совокупность существующаго, какъ оно есть въ дѣйствительности, уяснивъ его чрезъ его послѣднее основаніе. Потребность эта, какъ и всякая потребность, конечно принадлежитъ всегда той или другой личности; ибо человѣческій духъ выражается только въ личностяхъ. Поэтому и удовлетвореніе этой потребности возможно лишь только посредствомъ личной дѣятельности. Каждый человѣкъ долженъ именно самъ, своею собственною само-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1885 г. № 8.

дѣятельностію, достигнуть рѣшенія вопросовъ, которые вытекаютъ изъ этого требованія. Здѣсь невозможно воспользоваться чужими услугами: какъ невозможно чувствовать чужими чувствами, питаться дѣятельностію чужаго желудка, такъ невозможно и философствовать, не употребляя собственнаго мышленія. Вопросъ, возникшій въ сознаніи философа и настойчиво требующій рѣшенія, не можетъ быть рѣшенъ сознаніемъ другаго философа. Каждый философъ можетъ рѣшить его только для себя. Если одинъ философъ предложитъ свое рѣшеніе другому, то этотъ другой самъ долженъ видѣть вѣрность рѣшенія, чтобы принять его. Онъ довѣряетъ здѣсь себѣ; очевидность, возникающая въ его собственномъ сознаніи, имѣетъ рѣшающее значеніе, но не то, что это рѣшеніе очень убѣдительно для другаго. Поэтому, рѣшенія философскихъ вопросовъ, предлагаемыя другими, хотя и облегчаютъ личный трудъ философскаго мышленія, но не исключаютъ собственной дѣятельности сознанія у философа. Именно этимъ участіемъ личнаго сознанія и объясняется тотъ фактъ, что философъ чаще, чѣмъ всякій другой мыслитель, отвергаетъ всякія готовые рѣшенія и приписываетъ свое, которое онъ въ своемъ собственномъ сознаніи считаетъ наиболѣе убѣдительнымъ. Въ другихъ наукахъ, напротивъ, очень часто рѣшеніе извѣстнаго вопроса просто принимается на вѣру, особенно въ наукахъ экспериментальныхъ, гдѣ не всегда удобно повторять опыты или наблюденія, лежащіе въ основѣ рѣшенія. Такая всецѣлая зависимость философіи отъ личныхъ потребностей и личнаго сознанія служить, конечно, яснымъ доказательствомъ того, что философія болѣе, чѣмъ всякая другая наука, есть плодъ именно личной, индивидуальной инициативы, личныхъ, индивидуальныхъ усилій.

37. Но если такъ, то естественно ожидать, что личныя особенности философа должны всегда отражаться болѣе или менѣе въ его философской системѣ. Потребность въ философіи, какъ всякая личная потребность, существуетъ и можетъ существовать въ душѣ не изолированно, но рядомъ съ другими потребностями, которыя также требуютъ удовлетворенія. Эти другія потребности или стоятъ въ гармоніи съ потребностію въ философіи, или даже въ прямомъ противорѣчій съ нею. Въ

первомъ случаѣ возможно удовлетвореніе многихъ гармонирующихъ потребностей одновременно; во второмъ случаѣ—потребности въ философіи можно удовлетворить лишь вопреки другимъ потребностямъ. Но какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ это отношеніе другихъ потребностей (напримѣръ, эстетической, религіозной или нравственной, потребности въ личномъ счастьи, наживѣ, въ пищѣ и питъѣ) къ философской потребности необходимо должно отражаться въ способѣ удовлетворенія этой послѣдней. И такъ какъ взаимная комбинація этихъ потребностей у каждаго философа можетъ быть своеобразною, то здѣсь естественно лежитъ одинъ изъ источниковъ разнообразія философскихъ ученій. Это разнообразіе еще болѣе должно увеличиться, если принять во вниманіе различіе въ талантахъ и индивидуальномъ складѣ каждаго философа. Неудивительно поэтому, что едва-ли не каждый философъ имѣетъ свою собственную систему и едва-ли не каждая оригинальная система въ сущности представляетъ совершенно своеобразное, индивидуальное явленіе. Какъ-бы, повидимому, отвлеченны и безличны эти системы ни представлялись, каждая изъ нихъ во всякомъ случаѣ имѣетъ нѣкоторыя совершенно своеобразныя черты, нѣкоторую своеобразную фізіономію, которая также трудно поддается описанію, какъ и внѣшняя фізіономія или внутренній характеръ единичной личности. Я не говорю уже о Сократѣ или Кантѣ, достаточно назвать имена Гераклита и Демокрита, Платона и Аристотеля, Абеляра и Бернарда Клервосскаго, Раймунда Лулла и Джіордано Бруно, Зенона и Эпикура, Спинозу или Фихте старшаго, чтобы признать справедливость сказаннаго. Система каждаго изъ этихъ философовъ носитъ очень ясный личный отпечатокъ ея автора. Поэтому едва-ли возможно согласиться съ мнѣніемъ Гегеля, что въ философіи всего менѣе значитъ индивидуальность *). Кажется, скорѣе можно согласиться съ замѣчаніемъ Фихте, что кто каковъ есть, тотъ такую выбираетъ себѣ и философію **).

*) Hegel, Werke, B. XIII, S. 12.

**) Fichte, Werke B. I, S. 434: Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches

38. Къ этимъ индивидуальнымъ различіямъ присоединяется различіе въ степени развитія, гораздо болѣе важное въ историческомъ отношеніи,—различіе, которое также зависитъ отъ личной инициативы, какъ и отъ тѣхъ или иныхъ благопріятныхъ или неблагопріятныхъ обстоятельствъ. Каждый индивидуальный характеръ, подобно органическому индивидууму, способенъ расти и развиваться, а потому мы можемъ разсматривать его не въ отношеніи только къ его характеристическимъ особенностямъ, но и по отношенію степени его развитія. Здѣсь можно между отдѣльными лицами встрѣтить такое-же разнообразіе духовнаго развитія, какое представляютъ они относительно тѣлеснаго своего возраста. Какъ относительно возрастовъ мы можемъ распредѣлить всѣхъ людей по числу лѣтъ ихъ жизни, начиная отъ перваго, такъ и относительно духовнаго развитія мы могли-бы распредѣлить ихъ по степенямъ этого развитія, начиная съ низшей и кончая высшей. Почему одинъ остается на низшей ступени, а другой поднимается на высшую, это зависитъ, какъ сказано, съ одной стороны отъ благопріятныхъ или неблагопріятныхъ обстоятельствъ рожденія и воспитанія, а съ другой—отъ личной инициативы. Внѣшнія обстоятельства только способствуютъ или препятствуютъ, даютъ матеріалъ для усвоенія, или не даютъ его, но само развитіе совершается все-таки собственными силами личности, усвояющей, противодѣйствующей и преобразующей влияніе внѣшнихъ обстоятельствъ сообразно своей природѣ и въ степени пропорціональной личнымъ талантамъ и личной энергій. Отъ этого и происходитъ то, что даже при одинаковыхъ благопріятныхъ или неблагопріятныхъ обстоятельствахъ рожденія и воспитанія одинъ получаетъ сравнительно высшее развитіе, другой низшее. Итакъ, каждый народъ или общество во всякую эпоху его исторической жизни, въ каждую минуту его существованія, состоятъ изъ людей различныхъ возрастовъ и различныхъ степеней духовнаго развитія, но не представляетъ однородной массы лицъ, стоящихъ на одномъ уровнѣ. Эта

System ist nicht ein todter Hausrath, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist besetzt durch die Seele des Menschen, der es hat.

разностепенность развитія въ историческомъ отношеніи имѣетъ, какъ сказано, очень важное значеніе.

39. Непосредственный результатъ этой разностепенности тотъ, что она открываетъ возможность различныхъ точекъ зрѣнія, ибо каждой степени развитія должна соответствовать свойственная ей точка зрѣнія на вещи. Такая возможность прежде всего открывается для каждого отдѣльнаго лица. По мѣрѣ развитія своего, сообразно степени этого развитія, каждое лицо можетъ становиться то на одну, то на другую точку зрѣнія, переходя отъ низшей къ высшей, если ничто не нарушаетъ правильности этого перехода. Примѣровъ такого перехода съ низшей точки зрѣнія на высшую въ исторіи философіи можно найти множество. Любопытный примѣръ представляетъ Сократъ, отъ механической точки зрѣнія Анаксагора перешедшій къ точкѣ зрѣнія цѣлесообразности, какъ онъ самъ рассказываетъ объ этомъ у Платона *). Философское развитіе Платона также представляетъ рядъ ступеней, коихъ падаютъ въ настоящее время три: сократическую, непосредственно діалектическую и конструктивную, или сократическую, мегарскую и степень зрѣлости. Эти три ступени различаютъ одну отъ другой именно разницею точки зрѣнія **). Но самымъ рельефнымъ примѣромъ такого развитія служитъ Шеллингъ, который едва-ли не съ каждымъ десятилѣтіемъ своей, болѣе чѣмъ полувѣковой, философской дѣятельности переходилъ отъ одной точки зрѣнія къ другой: сначала онъ стоялъ на точкѣ зрѣнія натурфилософіи, затѣмъ на точкѣ зрѣнія трансцендентальной философіи духа, далѣе на точкѣ зрѣнія абсолютнаго духа или разума, какъ безразличія идеальнаго и реального, и наконецъ на точкѣ зрѣнія откровенія ***). Итакъ различіе въ степени развитія служитъ причиною, почему одинъ и тотъ-же философъ становится на

*) Платонъ, „Федонъ“, 96—100.

**) Какъ Германъ, со времени изслѣдованій коего особенно укрѣпилась мысль, что Платонъ, при началѣ своей философской дѣятельности, не имѣлъ готовой системы. См. Sus em il, Die genetische Entwicklung d. Platon. Philosophie. 1855, I, S. 1.

***) Шеллеръ находитъ даже пять періодовъ развитія Шеллинговой философіи. См. Истор. фл. II стр. 154—180. Въ сущности это была одна философія, которая одно и тоже содержаніе представляла съ различныхъ точекъ зрѣнія.

разныя точки зрѣнія и послѣдовательно измѣняетъ свою систему. Но если разностепенность развитія открываетъ возможность отдѣльному лицу стоять на разныхъ точкахъ зрѣнія въ различное время своей жизни, то для разныхъ лицъ она открываетъ возможность стоять на разныхъ точкахъ зрѣнія въ одно и то же время; ибо что для одного человѣка возможно въ различные моменты времени, то для разныхъ лицъ возможно въ одинъ и тотъ же моментъ. Здѣсь различныя степени развитія и соответствующія имъ точки зрѣнія на вещи раздѣляются между отдѣльными лицами, такъ что одно лицо стоитъ на одной точкѣ зрѣнія, низшей, между тѣмъ какъ другое стоитъ въ то-же время на другой, высшей. Этимъ объясняется, почему въ каждое данное время мы можемъ въ любомъ обществѣ найти людей различныхъ воззрѣнй. Въ приложеніи къ исторіи философіи этимъ объясняется одновременное существованіе и процвѣтаніе различныхъ философскихъ системъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и различныхъ точекъ зрѣнія. Поэтому нисколько неудивительно, если послѣдовательная смѣна различныхъ точекъ зрѣнія въ развитіи философіи, сообразно намѣченной нами схемѣ или нормѣ, въ извѣстныя эпохи замѣняется одновременнымъ ихъ существованіемъ, что даетъ возможность всѣмъ паличнымъ системы приурочить къ различнымъ моментамъ указаннаго нами цикла въ развитіи сознанія: къ моменту представленія, понятія, идеи или откровенія. Въ сущности въ исторіи философіи едва-ли можно указать такое время, когда-бы существовала только одна система или господствовало лишь одно единственное направленіе. Всегда рядомъ съ одною системою можно указать и другую, рядомъ съ однимъ направленіемъ и другое. И когда мы говоримъ объ исключительномъ процвѣтаніи или преобладаніи извѣстной системы или направленія, то мы обыкновенно разумѣемъ здѣсь лишь большую распространенность этой системы въ извѣстныхъ кругахъ, по большей части близко стоящихъ по своему развитію къ высшей точкѣ философскаго образованія. Но это не препятствуетъ распространенію въ низшихъ кругахъ другихъ системъ и направленій въ то-же самое время *).

*) Чтобы убѣдиться въ этомъ, стоитъ взглянуть на синхронистическую табли-

40. Послѣдовательная смѣна различныхъ точекъ зрѣнія въ сознаниі одного лица и одновременное ихъ выраженіе у многихъ лицъ не выводятъ насъ, однако, за предѣлы исторіи личнаго развитія, которое, какъ заключенное въ предѣлахъ личности, не можетъ имѣть общаго историческаго значенія; ибо различныя воззрѣнія (съ различными точками зрѣнія) появлялись бы и исчезали вмѣстѣ съ личностями, которымъ они принадлежать, если бы они были лишь только исключительно принадлежностію личности. Но воззрѣнія эти могутъ выйти, такъ сказать, за предѣлы одной личности и оказать извѣстное дѣйствіе на другую, если люди, стоящіе на различныхъ степеняхъ развитія и потому разнó смотрящіе на вещи, придутъ между собою во взаимное духовное общеніе. Такъ какъ это общеніе состоитъ здѣсь въ томъ, что представители разныхъ точекъ зрѣнія и разныхъ взглядовъ на вещи передаютъ свои воззрѣнія другимъ, то вслѣдствіе этого общенія возникаетъ именно то, что называется преданіемъ. Только дѣлаясь достояніемъ преданія, философія вступаетъ въ общій историческій процессъ и перестаетъ быть дѣломъ одной личности, хотя чрезъ то самое не перестаетъ еще жить и осуществляться только лишь въ личностяхъ и чрезъ личности. Ибо преданіе вообще, въ чемъ бы оно ни состояло, въ передачѣ-ли воззрѣній, или въ практическомъ вліяніи одной личности на другую, есть во всякомъ случаѣ только извѣстный родъ личныхъ отношеній между членами общества (непосредственныхъ или посредственныхъ). Само по себѣ оно хотя и составляетъ форму или внѣшнее средство историческаго процесса, по форму совершенно безразличную къ содержанію; ибо всякое преданіе стремится сохраить передаваемое въ неизмѣнности, въ томъ видѣ, въ какомъ это передаваемое передается, и потому не создаетъ исторіи. Измѣненія-же, а слѣдовательно и исторія, становятся возможны только потому, что преданіе есть такое личное отношеніе, въ которомъ передающій имѣетъ передъ собою не безразличную среду, но живую личность, могущую

цу различныхъ философскихъ направленій, напр., у *Ибервега*: *Grundriss d. Gesch. d. Philos.* 1. S. 312, или въ *Memorial und Repetitorium zur Gesch. d. Philos. Куна* (Ernest Kuhn.). Berlin 1872.

воспринять передаваемое такъ или иначе, сообразно своему индивидуальному развитію, или даже вовсе неспособную къ усвоенію. Этимъ именно и объясняется то историческое явленіе, что отъ предковъ потомкамъ обыкновенно передается не все, что могли-бы передать предки, а лишь то, что способны усвоить потомки. Есть, слѣдовательно, многое въ исторіи, что живетъ лишь въ данное время и для этого лишь времени имѣетъ значеніе. Но есть и такое, которое переходитъ отъ предковъ къ потомкамъ и вмѣстѣ съ переходомъ или развивается, или постепенно ослабѣваетъ. Только въ этомъ послѣднемъ смыслъ преданіе и есть переходъ историческій. Но таковымъ оно становится именно потому, что оно есть личное отношеніе, касающееся личной инициативы людей.

41. Преданіе ведетъ къ прогрессу въ томъ случаѣ, если лица, принимающія передаваемое, и по своимъ индивидуальнымъ талантамъ, и по своему развитію, и, главное, по своей личной инициативѣ, къ наслѣдству, получаемому отъ предковъ, въ состояніи собственнымъ своимъ трудомъ приложить нѣчто новое, дотолѣ неизвѣстное. Это неизвѣстное, ставшее извѣстнымъ благодаря именно инициативѣ этихъ лицъ, является новымъ вкладомъ въ общую сокровищницу культуры и чистымъ приростомъ къ тому капиталу, какимъ дотолѣ владѣло общество. Этотъ новый приростъ въ слѣдующій моментъ самъ вступаетъ въ обращеніе и посредствомъ того-же преданія переходитъ къ новымъ лицамъ, которыя съ своей стороны прилагаютъ къ нему опять нѣчто новое и неизвѣстное. Такъ движется исторія впередъ. Ясно, что это движеніе совершается чрезъ лица, и только лицо является носителемъ прогресса и его орудіемъ. Напрасно поэтому повторяютъ избитую фразу, что лицо есть продуктъ времени, выше коего оно не можетъ подняться въ своемъ развитіи. Пусть это въ нѣкоторыхъ случаяхъ, повидимому, такъ и есть. Но если-бы всегда каждая личность была только продуктомъ среды и окружающихъ обстоятельствъ, тогда прогрессъ былъ-бы не возможенъ: каждое вновь вступающее въ общество лицо могло-бы лишь страдательно усваивать вліянія этого общества и никогда не было-бы въ состояніи подняться выше уровня его развитія. Каждый

становился-бы подобнымъ его окружающимъ, и дикарь никогда бы не вышелъ изъ дикаго состоянія своихъ предковъ. Если-же существуетъ все-таки прогрессъ, то ясно, что онъ возможенъ только посредствомъ личной инициативы индивидуумовъ. Время, среда, правда, не остаются безъ вліянія: они ставятъ задачи, предлагаютъ матеріалъ, представляютъ пособія для дальнѣйшаго движенія, но само движеніе все-таки совершается посредствомъ тѣхъ выдающихся личностей, имена коихъ не умираютъ въ исторіи. Талантъ развиваетъ далѣе положенный однажды принципъ, а геній кладетъ самый принципъ и производитъ эпоху. Повятно, что и въ исторіи философіи мы встрѣчаемъ то-же самое, что въ исторіи вообще или въ какой нибудь отдѣльной ея отрасли. Таланты и здѣсь развиваютъ начала, положенныя людьми высшаго разряда; геній и здѣсь выдвигаетъ новые принципы и устанавливаетъ новыя точки зрѣнія. И если таланты образуютъ различныя философскія школы, то геніальные люди являются ихъ основателями и производятъ цѣлыя эпохи. Очевидно, что здѣсь постепенное появленіе новыхъ системъ, новыхъ принциповъ, новыхъ точекъ зрѣнія, которыхъ дотолѣ не существовало, превращаетъ одновременное существованіе всѣхъ этихъ системъ, принциповъ и точекъ зрѣнія въ послѣдовательную прогрессивную ихъ смѣну въ общемъ историческомъ развитіи націи. А чрезъ это является исторія философіи, какъ движеніе философіи во времени.

42. Мы впрочемъ не въ правѣ ожидать въ исторіи постоянного прямолинейнаго прогресса. Если орудіемъ прогресса являются выдающіяся личности, то прогрессъ зависитъ отъ ихъ появленія на сценѣ исторіи. Но если эта сцена принуждена. бываетъ долго ихъ ожидать, то вмѣсто прогресса въ результатѣ получится наконецъ застой и даже положительный упадокъ и регрессъ; ибо дѣятелями исторіи въ такіе промежутки времени являются заурядные люди посредственныхъ талантовъ и не самаго высокаго развитія. Дѣйствительно, представьте себѣ, что преданіе, идущее отъ личностей недюжинныхъ, встрѣчаетъ обыкновенную посредственность, или просто людей, не обладающихъ характеромъ и духомъ инициативы, духомъ личной предприимчивости и труда въ извѣстномъ на-

правленіи: въ правѣ-ли вы будете ожидать отъ нихъ того, чтобы они приумножили получаемое наслѣдство? Посредственность и отсутствіе инициативы, конечно, не приведутъ къ этому результату. Мало того, можетъ случиться прямое отступленіе съ высшей точки развитія на низшую, если преданіе, идущее отъ представителей высшей точки, не будетъ усвоено по недоразвитію ли то, или по другимъ причинамъ, тѣмъ, къ кому оно идетъ. Можесть наступить слѣдовательно потеря или искаженіе, изуродованіе приобрѣтеннаго усиліями предшествовавшихъ поколѣній. Ибо естественно, при такихъ условіяхъ возможны и забвеніе, и искаженіе, ведущія во всякомъ случаѣ къ приниженію прежняго развитія, къ видимому регресу *). Нагляднымъ примѣромъ такого приниженія служитъ популяризація какой-нибудь научной идеи. По мѣрѣ распространенія ея въ средѣ людей, стоящихъ на низшихъ ступеняхъ развитія, она вступаетъ въ такія комбинаціи съ различными возрѣніями этихъ слоевъ общества, что становится наконецъ почти неузнаваема,—настолько она теряетъ свой первоначальный смыслъ и подвергается искаженію. Но такъ какъ въ обществѣ существуютъ обыкновенно люди разныхъ ступеней развитія, стоящіе на разныхъ точкахъ зрѣнія, то такое приниженіе развитія ведетъ обыкновенно не только къ измѣненію первоначальнаго смысла, но къ возвращенію на низшія ступени, къ низшимъ точкамъ зрѣнія, уже пройденнымъ сознаніемъ высшихъ представителей общества, въ свое время вносившихъ новыя идеи и новыя точки зрѣнія. Вслѣдствіе этого вступаютъ въ силу старыя взгляды и старыя идеи, которыя при этомъ подвергаются соотвѣтственнымъ измѣненіямъ, ибо новыя вклады въ общее развитіе не остаются безъ вліянія на старое. Если хотите, это своего рода прогрессъ, ибо старыя точки зрѣнія и старыя принципы, подъ вліяніемъ этихъ новыхъ свѣдѣній и взглядовъ, все-таки развиваются и возвы-

*) Особенно часто такой регрессъ замѣчается въ устныхъ преданіяхъ, въ нравственной и религіозной областяхъ. Такъ, напр., это доказано *Арджилемъ* (Argyll, *Speculations of primiv. Man.*) и потомъ *Эббардомъ*, во 2 т. *Апологетики*, относительно искаженія первоначальныхъ библейскихъ преданій. Ср. „Вопросъ о первобытной религіи въ современной наукѣ“. Христіанское Чтеніе. 1881.

шаются. Само собою разумѣется, что все это находитъ свое выраженіе и въ исторіи философіи, ибо и въ исторіи философіи существуютъ времена застоя, упадка или видимаго регресса. Здѣсь, повидимому, даже чаще встрѣчается такое возвращеніе къ старымъ точкамъ зрѣнія и развитіе ихъ при помощи новыхъ воззрѣній. Таково, напримѣръ, періодическое возвращеніе атомизма въ эпикуреизмъ, у Гассенди или Дальтона; таково-же возвращеніе эвдемонизма, извѣстное изъ исторіи нравственной или практической философіи.

43. Такимъ образомъ мы видимъ, что въ исторіи философіи такъ-же, какъ и вообще въ исторіи, времена быстрого роста и развитія смѣняются временами застоя и упадка, періоды прогресса—періодами видимаго регресса. Мы видимъ также, что это въ существѣ дѣла зависитъ отъ того, какую почву встрѣчаетъ преданіе: обладающую-ли духомъ инициативы, или, напротивъ, лишенную этого духа, прилагающую-ли новое къ старому наслѣдству, или, напротивъ, отступающую назадъ отъ новаго къ старому. Спрашивается теперь, какъ объяснить это явленіе? Вслѣдствіе чего въ одно время на сцену исторіи выступаютъ люди инициативы и таланта, въ другое ихъ, повидимому, нѣтъ болѣе и ихъ мѣсто занимаютъ люди другаго духа, которые не столько продолжаютъ прежнія начинанія, сколько довольствуются по своему помятымъ старымъ? Въ отдѣльныхъ областяхъ духовной жизни націи такіе періоды застоя и видимаго регресса зависятъ обыкновенно отъ того, что люди инициативы и таланта переносятъ свою дѣятельность изъ одной области въ другую, напримѣръ, изъ области теоретической дѣятельности въ область практическую, изъ области искусства въ область науки, или обратно. Такой притокъ талантовъ и энергій къ одной области и отвлеченіе ихъ отъ другихъ областей коренится во временномъ преобладаніи тѣхъ или другихъ потребностей человѣческой природы, которымъ люди не могутъ удовлетворить сразу, одновременно всѣмъ, но удовлетворяютъ постепенно, смотря по степени настоятельности и ихъ взаимной обусловленности. Отсюда является поочередно процвѣтаніе различныхъ сферъ національной жизни, предполагающее временный застой въ другихъ областяхъ. Философія,

конечно, не представляетъ въ этомъ отношеніи исключенія: въ одно время она процвѣтаетъ сравнительно съ другими теоретическими и практическими сферами духовной жизни народа, въ другое уступаетъ имъ свое первенствующее значеніе. Но такое поочередное процвѣтаніе различныхъ областей культуры извѣстнаго народа и соотвѣтственный упадокъ въ другихъ областяхъ, конечно, еще не объясняетъ того, почему въ извѣстные болѣе или менѣе продолжительные періоды замѣчается общее возвышеніе во всѣхъ областяхъ національной жизни, между тѣмъ какъ въ другіе періоды замѣчается общій упадокъ. Фактъ этотъ, конечно, зависитъ не отъ перенесенія энергіи и таланта изъ одной области въ другую, а отъ общаго возвышенія или упадка энергіи во всѣхъ областяхъ, отъ общаго развитія или упадка духа инициативы. Въ отдѣльномъ человѣкѣ это общее возвышеніе всѣхъ силъ духа является обыкновенно въ тѣхъ случаяхъ, если всѣ его потребности и стремленія развиваются въ гармоніи, если одна сила содѣйствуетъ развитію другой, если всѣ они дѣйствуютъ параллельно одна другой и не парализуются внѣшними препятствіями. Напротивъ, если между этими потребностями и стремленіями обнаруживается взаимное противорѣчіе, если одна сила противодействуетъ другой, если обнаруживается внутренняя борьба и внѣшнія препятствія не даютъ исхода благимъ начинаніямъ, тогда энергія человѣка падаетъ, является недовольство собою и окружающимъ, сомнѣніе въ своихъ силахъ и отрицаніе. Тоже и въ жизни народа, или въ жизни каждаго общества. Если стремленія общественныхъ элементовъ не противорѣчатъ одно другому, если потребности членовъ общества гармонируютъ между собою и безпрепятственно находятъ удовлетвореніе, то слѣдуетъ общее возвышеніе энергіи во всѣхъ слояхъ общества. Напротивъ, если во всѣхъ этихъ отношеніяхъ обнаруживается противорѣчіе и возникаетъ борьба, если всѣ начинанія въ различныхъ сферахъ взаимно парализуются въ этой борьбѣ, тогда энергія падаетъ, въ обществѣ является недовольство и отрицаніе. Такъ вслѣдствіе гармоніи или противорѣчія, въ различныхъ сферахъ жизни націи, творческіе періоды смѣняются критическими, положительные—отрицательными. Въ об-

ласти философіи періоды упадка національнаго духа выражаются обыкновенно періодами сомнѣнія въ возможности самой философіи, скептическимъ ея приниженіемъ, за которымъ слѣдуетъ быстрое возвышеніе, основаніе новыхъ системъ въ противоположность скептицизму; ибо скептицизмъ, будучи философіею, отрицающею возможность философіи, очевидно есть такое противорѣчіе, которое находитъ быстрое обнаруженіе и скоро возбуждаетъ оппозицію.

44. Эта гармонія или дисгармонія общественныхъ элементовъ отражается обыкновенно во всѣхъ національныхъ учрежденіяхъ и во всякаго рода отношеніяхъ: политическихъ, общественныхъ (соціальныхъ) и экономическихъ, такъ что именно отъ гармоніи зависитъ правильное развитіе этихъ учреждений и отношеній; отъ дисгармоніи, напротивъ, происходитъ безпорядокъ и путаница: правильное развитіе приходитъ въ такое разстройство наконецъ, что бываетъ рѣшительно непоправимо никакими реформами этихъ учреждений, какъ это ясно доказываютъ любопытные примѣры древней Греціи и особенно Рима. Поэтому совершенно невозможно упадокъ общества объяснять несовершенствомъ ихъ національныхъ учреждений; скорѣе нужно дѣлать наоборотъ, ибо причины этого упадка лежатъ гораздо глубже. Въ самомъ дѣлѣ, какъ объяснить гармонію, ведущую къ правильному и всестороннему развитію народа, и возникновеніе дисгармоніи въ общественныхъ учрежденіяхъ, ведущей къ упадку націи? Мнѣ кажется, что Тацитъ вѣрно понимаетъ причины этого явленія, когда утверждаетъ, что „добрые нравы имѣютъ болѣе значеніе, чѣмъ хорошіе законы“ *). Причины эти во всякомъ случаѣ нравственнаго характера. Гармоническое развитіе общества возможно только тогда, если общественныя отношенія устанавливаются подъ вліяніемъ общихъ идей, понятій или представленій. Въ этомъ случаѣ дѣйствія членовъ общества получаютъ одно общее всѣмъ имъ направленіе, руководимое однимъ принципомъ, сообразно которому направляется воля каждаго. Всѣ подобные руководящіе принципы обыкновенно составляютъ систему понятій, выражающихъ національный духъ, характеръ народа. Эта система

*) Tacit, Plus valent boni mores, quam bonae leges.

есть народный идеалъ, который служить дѣйствующею причиною въ жизни этой націи. Пока эти принципы дѣйствуютъ, пока этотъ идеалъ имѣетъ значеніе для всѣхъ и каждаго, — ясно, что въ обществѣ должно господствовать гармоническое соотношеніе, взаимное содѣйствіе всѣхъ его силъ. Но люди не всегда руководствуются принципами и идеалами, потому что не одни понятія руководятъ нашею волею. Рядомъ съ понятіями въ нашей душѣ живутъ страсти, эгоистическія стремленія, своекорыстныя побужденія. И эта сторона нашей природы пробуждается даже раньше другихъ. Если теперь каждый членъ общества, каждое сословіе, каждое учрежденіе дѣйствуетъ для своихъ собственныхъ цѣлей и выгодъ, если вмѣсто параллельнаго дѣйствія и взаимнаго содѣйствія является противодѣйствіе, то обнаруживается въ обществѣ такой разладъ, который едва ли когда-нибудь можетъ быть уничтоженъ одними общественными реформами; ибо эти реформы никогда не могутъ уничтожить фактически (а не *de jure* только) свободы человѣческаго эгоизма, который всегда найдетъ желанный себѣ исходъ. Такимъ образомъ гармонія или дисгармонія въ обществѣ, ведущія къ творчеству или упадку производительности, въ сущности зависятъ отъ того, даютъ ли люди предпочтеніе общимъ національнымъ принципамъ жизни, или руководствуются личнымъ своекорыстіемъ, — господствуетъ ли національный принципъ, или эгоизмъ. Этимъ объясняется, почему развитіе философіи, быстро идущее впередъ въ періоды національнаго творчества, носитъ на себѣ всегда слѣды національнаго характера, и почему, въ періоды упадка, оно представляетъ отрицательный и иногда прямо космополитическій оттѣнокъ.

45. Итакъ общій характеръ философіи и процвѣтанія ея находится въ связи съ господствомъ или упадкомъ національнаго духа, національныхъ идеаловъ и принциповъ дѣятельности. Чтобы дойти до самыхъ послѣднихъ условій прогресса или регресса обществъ, нужно указать намъ теперь условія самаго національнаго склада различныхъ обществъ. Есть мнѣніе, что складъ этотъ зависитъ отъ племенныхъ особенностей, которыя сами находятся въ зависимости отъ географическихъ условій, такъ какъ географическія условія вліяютъ на образъ

жизни и экономическія отношенія, а эти послѣднія на общественныя и государственныя. Но этою зависимоścią отъ географическихъ условій безъ сомнѣнія объясняется лишь одинъ внѣшній бытъ, внѣшній обликъ національной культуры, на сколько онъ зависитъ отъ того или другаго матеріала, доставляемаго географическими условіями. Внутреннее-же содержаніе національной культуры зависитъ отъ тѣхъ представленій, идей и принциповъ, которыми руководится поселившееся въ извѣстномъ географическомъ пунктѣ племя; значить условіемъ этого содержанія должно служить условіе этихъ идей и принциповъ. Но такимъ условіемъ всѣхъ идей и принциповъ служить идея Божества, какъ верховнаго основанія бытія и жизни. Слѣдовательно, тотъ или иной характеръ и складъ національности зависитъ въ своемъ послѣднемъ основаніи отъ такого или иного представленія о Богѣ. „Каждый народъ, говоритъ Шеллингъ, существуетъ, какъ таковой, только тогда, когда онъ опредѣлился въ отношеніи къ своей мифологіи“ *). „Только съ извѣстною религіею, говоритъ Гегель, можетъ быть дана извѣстная форма государства. У афинянъ Аѳина имѣла двойное значеніе: прежде всего она обозначала совокупность учрежденій, а потомъ богиню, которая представляла духъ, единство народа“ **). Дѣйствительно греческія государства и Римъ могли существовать только лишь въ связи съ извѣстною формою паганизма, который лежалъ въ основаніи всѣхъ ихъ національныхъ учрежденій, какъ это блистательно доказано Фюстель-де-Куланжемъ ***). Тоже можно сказать и относительно дру-

*) Schelling. Philos. d. Mythol. B. I, S. 109: Jedenfalls ist offenbar Völkerentstehung, Sprachverwirrung und Polytheismus sind der alttestamentlichen Denkart verwandte Begriffe und zusammenhängende Erscheinungen... Jedes Volk als solches erst da, nachdem es sich in Ansehung seiner Mythologie bestimmt und entschieden hat. Въ Библии боги часто именуются вмѣстѣ народовъ. *Иереміи XLVIII, 7*: „И Хамосъ (Chemosh) пойдетъ въ плѣнъ, вмѣстѣ съ своими священниками и князьями“. *Числѣ, XXI, 29*.

**) Hegel, Philos. der. Geschichte. B. IX. 45. Nur mit dieser Religion kann diese Staatsform vorhanden sein, sowie in diesem Staate nur diese Philosophie und diese Kunst. Diese Bemerkung ist vornehmlich wichtig in Ansehung der Thorheit unserer Zeiten, Staatsverfassungen unabhängig von der Religion erfinden und ausführen zu wollen...

***). Гражданская община античнаго міра (La cité antique! перев. Корша.

гихъ народовъ, историческихъ *) и неисторическихъ **). Нравы, обычаи, учрежденія, искусство и самая наука находятся вездѣ въ зависимости отъ религіозныхъ представленій. Въ особенности это нужно сказать относительно искусства, насколько оно имѣетъ отношеніе къ культу, и философіи, насколько она имѣетъ свой принципъ въ идеѣ Существа абсолютнаго. Сравните различныя философіи по религіямъ и вѣроисповѣданіямъ, и вы найдете между ними существенную разницу, соотвѣтственно извѣстнымъ религіознымъ представленіямъ тѣхъ національностей, коимъ эти философіи принадлежатъ. Итакъ, мы видимъ, что особенности тѣхъ религіозныхъ представленій о Божествѣ, какія лежатъ въ основаніи міросозерцанія извѣстнаго народа, даютъ внутреннее содержаніе его національному духу. Слѣдовательно въ основаніи всякаго національнаго развитія лежитъ принципъ религіозный, принципъ „страха Божія“. Напротивъ, противуобщественный принципъ эгоизма, ведущій народность къ разрушенію и упадку, обыкновенно связанъ съ практическимъ или теоретическимъ забвеніемъ Божества. Оттого-то періоды національнаго процвѣтанія совпадаютъ съ періодами процвѣтанія положительныхъ религіозныхъ и философскихъ воззрѣній, а періоды національнаго упадка и разрушенія обыкновенно суть періоды отрицанія, практического и теоретическаго атеизма.

46. Итакъ мы видимъ, что послѣдними условіями историческаго развитія народовъ служатъ съ одной стороны внѣшнія географическія условія, съ другой—внутреннее содержаніе человеческого духа, формулирующееся подъ непосредственнымъ влияніемъ той или другой формы идеи Божества. Географическія условія, хотя и подвергаются нѣкоторымъ измѣненіямъ.

*) Исторію человечества пзъ идеи Божества пытается объяснить извѣстный Вилъсонъ въ сочиненіи *Gott in der Geschichte* 1858. 3 тома. Ср. Хомякова, Записки по всемірной исторіи.

**) См. Main, *L'ancienne Loi (Ancient Law)* p. 6 (русс. перев. стр. 5). „Une autorite surnaturelle consacrait et fortifiait les institutions essentielles de ces âges primitifs, l'état, la race, la famille“. Сравни стр. 131, 191. Великія племена семитовъ, арийцевъ и туранцевъ въ основѣ имѣли одно представленіе о Божествѣ, но оно своеобразно выражалось у каждаго племени. См. Max Müller, *La science de la Religion*. Paris. 1873. стр. 81 и слѣд.

со стороны человѣка, но они не находятся въ его власти: они даны ему порядкомъ природы и человѣкъ лишь находитъ ихъ. Эта ихъ данность служитъ для человѣка тѣмъ откровеніемъ верховной причины, о которомъ говоритъ Апостолъ; ибо отъ верховной причины всякаго бытія зависитъ распредѣленіе этихъ условій какъ въ ихъ взаимномъ соотношеніи, такъ и въ отношеніи ихъ къ человѣческой дѣятельности, практической и теоретической, вслѣдствіе чего разсмотрѣніе ихъ необходимо должно вести человѣка къ познанію верховнаго Существа. „Невидимое Его, вѣчная сила Его и Божество, отъ созданія міра чрезъ разсматриваніе твореній видимы“ (Римл. 1, 20), говоритъ Апостолъ. Итакъ географическія условія несомнѣнно представляютъ одно изъ дѣйствій Божественнаго откровенія, поставившаго ихъ въ актѣ созданія въ такія или иныя отношенія къ человѣческой дѣятельности. Къ тому-же ведутъ насъ и внутреннія условія развитія народовъ, ибо если внутреннее содержаніе народнаго духа зависитъ отъ такого или иного воспріятія и усвоенія идеи Божества, то сама идея Божества все-таки можетъ возникнуть лишь чрезъ непосредственное отношеніе Божества къ нашему духу, чрезъ откровеніе въ непосредственномъ переживаніи этого отношенія. Если познаніе твореній ведетъ къ познанію Божества, то только потому, что у насъ уже прежде этого познанія есть идея Божества, посредствомъ которой мы объясняемъ бытіе и свойство твореній; ибо невозможно искать причины явленій, не имѣя идеи о причинѣ, дѣлать заключенія отъ природы къ ея основанію, не имѣя идеи основанія *). Такимъ образомъ мы приходимъ къ тому выводу, что послѣднимъ условіемъ историческаго развитія народовъ служитъ именно виѣшнее и внутреннее откровеніе Божества, такъ или иначе усвояемое и понимаемое человѣческимъ духомъ. Тотъ-же Апостолъ такъ выражалъ это дѣйствіе откровенія гъ своей рѣчи къ аѳинскому ареопагу:

*) Ульрици. Душа и тѣло, стр. 726; Богъ и природа, II, 304 и слѣд. Здѣсь прекрасно объяснена эта мысль, которая, кажется, принадлежитъ Якоби. Werke, IV, 152. Эта мысль служитъ въ сущности опроверженіемъ мысли Бокля, что даже и сама идея Божества у того или другаго народа зависитъ отъ географическихъ условій.

„Отъ одной крови Онъ произвелъ весь родъ человѣческій, для обитанія по всему лицу земли, назначивъ предопредѣленные времена (*καιρος*, опредѣленные періоды) и предѣлы (*ορος*, отъ *ορος* и *τις* — положенныя границы) ихъ обитанія, дабы они искали Бога, не ощутятъ-ли (*φιλαρῆσειαν*) Его и не найдутъ-ли; хотя Онъ и не далеко отъ каждаго изъ насъ: ибо мы Имъ живемъ, и движемся, и существуемъ, какъ и нѣкоторые изъ вашихъ стихотворцевъ (поэтовъ) говорили: мы Его и родъ“ (Дѣян. XVII, 26—28).

47. Изъ этого анализа внѣшнихъ условій историческаго развитія философіи, поскольку оно находится въ зависимости отъ общаго историческаго развитія народовъ, мы видимъ, что верховнымъ основаніемъ и послѣднимъ условіемъ этого развитія служить тотъ-же самый принципъ, къ которому приводитъ насъ и анализъ внутреннихъ условій развитія философіи, т. е. откровеніе. Только во внутреннихъ условіяхъ откровеніе является основаніемъ теоретической дѣятельности, а во внѣшнихъ оно служитъ основаніемъ практической дѣятельности, какъ она выражается во взаимодействіи многихъ членовъ общества; въ первомъ случаѣ оно имѣетъ отношеніе къ уму, во второмъ — къ свободѣ. Такъ какъ дѣйствительное теченіе историческаго развитія философіи зависитъ именно отъ взаимодействия этихъ двухъ силъ, то фактическое выраженіе философіи въ дѣйствительности естественно опредѣляется съ одной стороны условіями развитія сознанія, а съ другой — условіями, въ какія поставлена индивидуальная свобода въ обществѣ. Если-бы исторія философіи опредѣлилась только условіями сознанія, тогда она совершала-бы правильный циклъ, который проходитъ само-сознаніе въ своемъ развитіи: представленіе, понятіе, идея и возвращеніе къ откровенію правильно смѣняли-бы другъ друга въ послѣдовательномъ появленіи философскихъ системъ. Но такъ какъ на умственную дѣятельность несомнѣнно имѣетъ вліяніе свобода, то выраженіе этого цикла въ фактахъ исторіи философіи получаетъ извѣстное разнообразіе, поскольку свобода челоука, поставленная въ тѣ или другія внѣшнія ей условія, можетъ это разнообразіе внести. Эти разнообразные оттѣнки выраженія философіи въ исторіи, какъ можно было

видѣть изъ обзорѣнія вышнихъ условій развитія философіи, слѣдующія: индивидуальный характеръ философской системы, смотря по различію индивидуальности философовъ; высшая или низшая точка зрѣнія, смотря по различію ихъ развитія; прогрессивность или регрессивность системы, смотря по тому, вноситъ-ли авторъ что-нибудь новое или возвращается къ старому; положительное направленіе системы или отрицательное, смотря по тому, обладаетъ-ли авторъ творческимъ талантомъ или критическимъ, и наконецъ національный характеръ системы, тѣсно связанный съ ея религіозными особенностями. Очевидно всѣ эти различія вовсе не таковы, чтобы отклонить теченіе философіи отъ той нормы, какая устанавливается для ея развитія внутреннимъ движеніемъ сознанія. Индивидуальный и національный характеръ системъ не препятствуетъ имъ слѣдовать другъ за другомъ именно въ порядкѣ вышеуказаннаго цикла. Низшая или высшая точка зрѣнія системъ, поступательное или отступательное ихъ движеніе, положительное или отрицательное ихъ направленіе также нисколько не препятствуетъ распредѣленію ихъ по различнымъ степенямъ названнаго цикла. Впередъ-ли, назадъ-ли, къ верху или къ низу, положительно или отрицательно, движеніе во всякомъ случаѣ совершается по этому циклу, а не въ иномъ какомъ-нибудь видѣ. Исторія однако слѣгается не изъ попятныхъ движеній назадъ, а изъ вдаль идущихъ движеній впередъ. Поэтому всѣ отступленія въ философіи назадъ должны играть роль лишь побочныхъ явленій этого движенія, роль сопровождающихъ его обстоятельствъ, а не входить въ самый историческій процессъ прогресса. Если-же имѣть въ виду только дѣйствительный прогрессъ философіи, дѣйствительное ея поступательное движеніе, тогда оно будетъ представляться намъ, идущимъ по этому циклу, какъ по своей орбитѣ. Тогда мы будемъ наблюдать, что во времена особаго возбужденія духа, это движеніе совершается очень быстро: системы слѣдуютъ одна за другой черезъ короткіе промежутки времени, иногда даже возникаютъ одновременно во взаимной оппозиціи *), и что, напротивъ, во вре-

*) Какъ это, напримѣръ, было въ послѣдній періодъ германской философіи, когда Кантъ, Фихте, Шеллингъ, Якоби, Шлейермахеръ, Гегель и другіе развивали свои воззрѣнія почти одновременно при живомъ взаимодействіи.

мена упадка интеллектуальнаго развитія движеніе это совершается медленно, оригинальныя системы возникаютъ одна за другой по прошествіи долгаго времени, и взаимодействіе между разными направленіями не представляетъ никакого оживленія, или-же переходитъ въ мелочныя препирательства относительно какихъ-нибудь подробностей.

48. Изъ предыдущихъ замѣчаній совершенно очевидно, что противъ насъ невозможно сдѣлать того возраженія, которое обыкновенно дѣлали противъ возрѣній Гегеля*), именно, что мы своимъ предположеніемъ, что философія подчинена въ своемъ историческомъ движеніи нѣкоторому общему правилу, уничтожаемъ въ развитіи философіи всякую частную инициативу. Напротивъ, мы съ замѣреніемъ особенно сильно настаивали именно на томъ, что философія болѣе, чѣмъ всякая другая наука, зависитъ отъ частной инициативы; но при этомъ мы съ особенною настойчивостію также указываемъ и на правильность или извѣстное однообразіе въ ея движеніи. Мнѣ кажется, что свобода инициативы совершенно соединима съ этою правильностію. Въ самомъ дѣлѣ, какъ-бы разнообразно свобода не проявлялась, она или дѣйствуетъ сознательно, или сознанию противоdѣйствуетъ. Въ первомъ случаѣ она должна подчиняться сознанию, въ послѣднемъ—дѣйствовать по особымъ побужденіямъ. Но если свобода подчиняется сознанию, т. е. если воля челоvѣка свободно слушается разума, тогда направленіе ея дѣятельности опредѣляется именно тѣми внутренними условіями, отъ которыхъ зависитъ развитіе сознанія. Въ этомъ случаѣ свобода должна двигать мысль именно по тому кругу развитія, который должно проходить сознаніе, опредѣляясь своими собственными условіями. Предположимъ теперь обратное, что свобода не подчиняется разуму и, слѣдовательно, подъ вліяніемъ какихъ-нибудь побужденій, уклоняетъ мысль отъ правильнаго ея теченія: тогда получится такой фактъ, который будетъ имѣть значеніе уклоненія отъ нормы, и тѣмъ

*) Целлеръ, Шегелеръ, Кумъ и другіе. Zeller, Philos. d. Griech. 1 § 9. Шегелеръ, Исторія философіи, 1, 2—5, Кум. Hegel's Dialekt. in ihrer Anwendung auf d. Gesch. d. Philos. 1449. См. Ueberweg. Grundr. d. Gesch. d. Philos. 1 § 6.

самымъ доказывающій существованіе этой нормы и нормальныхъ историческихъ явленій, подобно тому, какъ напримѣръ, ошибки или уклоненія отъ логики доказываютъ существованіе логическихъ нормъ и логическаго мышленія. Но какъ въ развитіи мышленія имѣютъ значеніе лишь правильныя мысли, такъ и прогрессъ исторіи вообще и исторіи философіи въ частности можетъ выражаться въ нормальныхъ лишь фактахъ. Уклоненія отъ нормы, напротивъ, будутъ обозначать лишь регрессъ. Итакъ правильность историческаго развитія не уничтожаетъ свободы и свобода не уничтожаетъ правильности: и та и другая могутъ существовать вмѣстѣ.

49. Равнымъ образомъ противъ насъ невозможно обратить и другаго упрека, дѣлаемаго обыкновенно Гегелю-же, т. е. что мы беремъ за неосуществимую задачу построить исторію философіи *à priori*. Напротивъ, мы съ особенною силою старались обратить вниманіе именно на элементъ исторіи *à posteriori*, когда настаивали на значеніи свободной индивидуальной инициативы въ ходѣ исторіи вообще и исторіи философіи въ частности; ибо элементъ *à posteriori* въ исторіи можетъ быть данъ только посредствомъ этой инициативы въ ея взаимодействіи съ окружающими обстоятельствами. Только индивидуальная свобода, поскольку она видоизмѣняетъ и разнообразитъ общее теченіе исторіи, можетъ быть причиною, почему въ историческихъ фактахъ есть нѣчто такое, что не можетъ быть предразсчитано и выведено изъ какихъ-нибудь напередъ данныхъ основаній. Слѣдовательно, только индивидуальная свобода служитъ причиною, по которой, при изображеніи исторіи, необходимо обращать вниманіе именно на историческіе факты и отъ нихъ выходить къ построенію всего историческаго процесса, такъ какъ безъ построенія этого процесса все-таки возстановить невозможно. Если-бы историкъ собиралъ только факты, тогда эти факты остались-бы разрозненнымъ агрегатомъ явленій и не представили-бы никакой исторіи. Исторія потому только и исторія, что факты историческіе связаны между собою. Но эта связь конечно имѣетъ свои условія, при допущеніи которыхъ только она и становится возможною. Вотъ эти-то условія уже никомъ образомъ не могутъ быть даны *à*

posteriori, ибо они суть условія самой возможности апостериорныхъ фактовъ. Это приводитъ насъ къ тому, что мы должны необходимо въ исторіи допустить и элементъ à priori. Этотъ апріорный элементъ въ исторіи философіи составляютъ именно тѣ внутреннія условія сознанія, которыя выражаются въ исторіи этого сознанія. Такимъ образомъ, по нашему взгляду, въ исторіи вообще, и въ исторіи философіи въ частности, совершенно необходимо допустить какъ элементъ à posteriori, вносящій разнообразіе, такъ и элементъ à priori, вносящій въ историческую послѣдовательность извѣстную правильность. Если нельзя исторію философіи построить à priori, то нельзя также ее возсоздать и à posteriori: нельзя построить à priori, потому что невозможно предразсчитать всего разнообразія и измѣнчивости фактовъ, нельзя построить и à posteriori, потому что тогда нельзя объяснить той правильности, которую историческое теченіе несомнѣнно представляетъ въ силу извѣстной неизмѣнности самаго развивающагося рода человѣческаго. Поэтому должно признать два рода элементовъ исторіи: апріорическій, и апостериорный. Апріорическій изображенъ нами въ анализѣ внутреннихъ условій развитія философіи; общія свойства апостериорнаго указали въ изображеніи вѣдѣнныхъ условій. Трудность *) примирить законосообразности съ свободою въ историческомъ теченіи съ этой точки зрѣнія устранивается довольно легко.

50. Послѣ этихъ замѣчаній скажемъ нѣсколько словъ о томъ, какимъ образомъ исторія нашего сознанія вообще, какъ условіе развитія философіи, находитъ свое выраженіе въ построеніи философскихъ системъ. Исторія сознанія, какъ мы видѣли, представляетъ замкнутый циклъ различныхъ точекъ зрѣнія, на которыя послѣдовательно становится сознаніе въ своемъ развитіи. Предположимъ, что инициатива или свобода мыслителя вполне подчиняется условіямъ сознанія, ибо въ философіи, какъ теоретической дѣятельности духа, таксе подчиненіе всего естественнѣе, и, если принять въ соображеніе, что

*) На эту трудность указываетъ особенно *Деллеръ*: Die Philos. d. Griech. 1, 5, 9 и слѣд. По его мнѣнію, даже въ мистіи невозможно отхлѣпнуть необходимое отъ случайнаго въ исторіи.

свобода здѣсь движеть и движется сама въ сферѣ сознанія, то такое подчиненіе является даже необходимостію. При допущеніи этого предположенія, очевидно, всѣ точки зрѣнія или всѣ ступени развитія, входящія въ составъ вышеупомянутаго цикла, должны въ построеніи системъ философскаго міровоззрѣнія найти свое выраженіе каждая въ отдѣльности, какъ опредѣляющій моментъ построенія. Слѣдовательно, построеніе это будетъ каждый разъ соотвѣтствовать именно той точкѣ зрѣнія, съ каковой оно производится, и той ступени развитія, на какой находится сознаніе философа при этомъ построеніи. Въ силу этого, построеніе, соотвѣтствующее извѣстной точкѣ зрѣнія и извѣстной ступени развитія, будетъ представлять опредѣленный типъ. Очевидно, этихъ типовъ должно быть столько-же, сколько существуетъ возможныхъ точекъ зрѣнія. Очевидно также, что всѣ эти различные общіе типы системъ будутъ находиться другъ къ другу въ такихъ-же отношеніяхъ, какъ и выражающіяся въ нихъ точки зрѣнія и ступени сознанія. Слѣдовательно, въ этихъ типахъ долженъ повторяться тотъ-же циклъ, какой проходитъ сознаніе вообще. Итакъ нѣсколько словъ о различныхъ типахъ философскихъ системъ.

М. Остроумовъ.

(Продолженіе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1885.

ЮНЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

	Стр.
Архіепископъ Иннокентій Борисовъ. Біографическій очеркъ (продолженіе). Сввц. Т. Буткевича.	733—756
Петербургскій періодъ проповѣднической дѣятельности Филарета (Дроздова) впослѣдствіи митрополита Московскаго (1809—1819) (продолженіе). Н. Кор- сунскаго	757—778
Живое слово (продолженіе). Статья Преосвященнаго Амвросія	779—794

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Исторія философіи въ отношеніи къ откровенію (продолженіе). М. Остроумова	539—558
Ученіе Фейербаха о сущности и происхожденіи религіи. П. Свѣтлова	559—577
Изреченія древнѣйшихъ греческихъ мыслителей, выбранныя изъ сочиненій Диогена Лаэртія, Плутарха, Стобея и др. (продолженіе). Н. К.	578—586

III. ПИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе: Опрежденіе Святейшаго Синода. — Отъ Харьковскаго Комитета Православнаго Миссіонерскаго общества. — Разрядный списокъ воспитанниковъ Харьковской духовной семинаріи послѣ годичныхъ испытаній за 1884-й учебный годъ. — Епархіальныя извѣщенія. — Списокъ лицъ, утвержденныхъ епархіальнымъ начальствомъ къ должности наблюдателей за правильнымъ ходомъ занятій въ церковно-приходскихъ школахъ. — Пожертвованіе въ пользу церковно-приходской школы. — Отъ Харьковскаго Епархіальнаго училищнаго совѣта. — Отъ правленія Харьковской духовной семинаріи. — Отъ правленія Купянскаго духовнаго училища. — Отъ совѣта Харьковскаго Епархіальнаго женскаго училища. — Извѣстія и замѣтки. — Объявленія.

ХАРЬКОВЪ.

ТИПОГРАФІЯ ОБРУЧНАГО ШТАБА, НЕМЕЦКАЯ № 26.

1885.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

ВЪ ОТНОШЕНИИ КЪ ОТКРОВЕНІЮ

(Продолженіе *).

Г л а в а IV.

О различныхъ типахъ философскихъ системъ.

51. Въ какихъ отношеніяхъ типы характеризуются.—52—54. Представленіе міра, чловѣка и абсолютнаго бытія.—55. Представленіе существеннаго въ бытіи.—56. Представленіе абсолютнаго основанія.—57. Философія представленія, какъ космологическій типъ.—58—60. Понятіе міра, чловѣка и Бога.—61. Различеніе существеннаго отъ несущественнаго въ понятіи.

51. Въ каждой философской системѣ, какъ намъ уже было замѣчено въ началѣ нашего разсужденія, можно найти три неотъемлемыя черты: во-первыхъ, стремленіе объять всю совокупность существующаго, какъ единый космосъ, во-вторыхъ, стремленіе разсматривать этотъ космосъ по его дѣйствительному бытію или съ его существенной стороны, и въ-третьихъ, стремленіе уяснить себѣ дѣйствительное бытіе этого космоса изъ абсолютнаго основанія. Различные типы философскихъ системъ должны поэтому характеризоваться различнымъ образомъ во всѣхъ трехъ этихъ пунктахъ. И нашею ближайшею задачею будетъ именно указаніе отличительныхъ признаковъ каждаго типа во всѣхъ этихъ трехъ отношеніяхъ. Для этого мы должны поставить себѣ и рѣшить слѣдующіе вопросы: какъ, т. е. въ какой связи представляется совокупность существую-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1885 г. № 10.

щаго съ точки зрѣнія представленія, понятія или идеи? какъ съ каждой изъ этихъ точекъ зрѣнія понимается существенное въ бытіи и какъ, наконецъ, представляется съ этихъ точекъ зрѣнія само абсолютное основаніе всякаго бытія? Рѣшеніе этихъ вопросовъ мы вынуждены начинать съ точки зрѣнія представленія по тѣмъ-же самымъ основаніямъ, по которымъ представленіемъ начали обзоръ исторіи сознанія. Непосредственную точку зрѣнія мы можемъ возстановить только посредственно. Поэтому естественно, что исходная точка зрѣнія развитія можетъ быть уяснена и возстановлена въ сознаніи только въ концѣ самаго развитія, которое вырастаетъ изъ нея, какъ изъ зерна.

52. Представленіе о всей совокупности бытія есть въ сущности сложное представленіе о всемъ мірѣ, какъ единомъ объектѣ, состоящее изъ множества отдѣльныхъ представлений о частяхъ этого объекта. Части эти суть отдѣльные предметы, соотвѣтствующіе отдѣльнымъ представленіямъ. Такъ какъ представленіе цѣлаго міра слагается именно изъ представленія этихъ частей, то въ построеніи представленія о всей совокупности бытія въ сущности повторяется тоже самое, что и въ построеніи представленія объ отдѣльномъ предметѣ. Какъ въ построеніи представленія объ отдѣльномъ предметѣ различныя ощущаемыя качества относятся нами къ различнымъ пунктамъ пространства въ различные моменты времени и объединяются въ одно цѣлое, какъ взаимопроникающія другъ друга свойства и рядомъ лежащія части одного представляемаго въ этомъ объединяющемъ актѣ объекта; такъ и въ построеніи представленія о цѣломъ космосѣ различныя по качествамъ своимъ предметы относятся нами въ различныя мѣста міроваго пространства и въ различные моменты времени и объединяются, какъ части одного цѣлаго бытія нашею представляющею силою въ представленіи единого космоса. Это значить, что связь между качественно различными частями космоса не только повторяетъ въ себѣ связь между частями предметовъ, но что она какъ разъ та самая, какую вноситъ представленіе и которая, слѣдовательно, въ представленіи содержится. Въ представленіи міра, какъ цѣлаго, нужно слѣдовательно, различать качественно

разнообразное содержаніе предметовъ отъ ихъ связи между собою. Если мы обратимъ вниманіе на эту связь, то эта связь представится прежде всего пространственною, ибо мы видѣли, что безъ отнесенія предметнаго содержанія къ разнымъ пунктамъ пространства ихъ различіе невозможно. Это должно вести насъ къ построенію геометрической формы или фигуры міра, какъ цѣлаго, всѣ части коего находятся между собою въ извѣстныхъ пространственныхъ отношеніяхъ. Но представленіе чего-либо въ пространствѣ возможно лишь въ различные моменты времени; поэтому части міра или его геометрическіе элементы должны представляться въ извѣстномъ отношеніи ко времени, т. е. сохраняющими или измѣняющими свое геометрическое, пространственное отношеніе во времени. Измѣненіе въ пространственныхъ и временныхъ отношеніяхъ есть движеніе, посредствомъ котораго въ сущности совершаетъ наше представленіе размѣщеніе вещей въ пространствѣ и посредствомъ котораго они размѣщаются независимо отъ представленія *). Если мы теперь обратимъ вниманіе на содержаніе, данное въ этихъ формахъ, то оно представится намъ въ видѣ качественно различныхъ элементовъ, наполняющихъ эти формы, вступающихъ въ различныя комбинаціи, выходящихъ изъ состава однихъ предметовъ, входящихъ въ составъ другихъ, переходящихъ изъ одной формы въ другую, словомъ оно представится намъ въ видѣ качественно-опредѣленной, измѣнчивой матеріи, которой свойственны извѣстныя силы, проявляющіяся во взаимодѣйствіи этихъ элементовъ. Но такъ какъ въ каждомъ предметѣ содержаніе и форма объединяются представляющею силою, какъ численно многое въ численномъ тождествѣ или единствѣ предмета, то какъ формальная, такъ и матеріальная стороны космоса оказываются подлежащими законамъ числа. Отъ того въ построеніи системы міра съ точки зрѣнія представленія всегда выступаетъ элементъ математическій. Если при этомъ беретъ перевѣсъ представленіе содержанія космоса, то образуется динамическое воззрѣніе; если-же форма, то чи-

*) Это размѣщеніе производится воззрѣніемъ или точнѣе, какъ выше было замѣчено, ощущеніемъ мускульнаго движенія.

сто механическое единство этихъ возрѣній представляетъ взглядъ органическій.

53. Чтобы представить качественно-разнообразное содержаніе міра въ пространствѣ, пужно, какъ сказано, размѣстить въ пространствѣ отдѣльные пространственные предметы. Это значить, что нужно отличить ихъ другъ отъ друга по пространству, представивъ между ними извѣстное разстояніе, если такое между ними существуетъ, или представивъ ихъ совсѣмъ рядомъ. Но такое соотнесеніе предметовъ въ пространствѣ возможно лишь чрезъ соотнесеніе ихъ къ намъ самимъ. Сначала мы должны каждый предметъ по пространству отличить отъ насъ самихъ, что и совершается именно въ возрѣніи, а потомъ уже можемъ представить разстояніе ихъ другъ отъ друга тоже чрезъ возрѣніе. Тоже самое нужно сказать и относительно различенія предметовъ во времени. Чтобы отнести ихъ къ разнымъ моментамъ, одинъ какъ предыдущій, другой какъ послѣдующій, въ ихъ отношеніи другъ къ другу, необходимо сначала соотнести какъ тотъ, такъ и другой къ настоящему моменту нашего собственнаго существованія: предыдущій будетъ отъ насъ въ одномъ разстояніи времени, послѣдующій въ другомъ; разность между тѣмъ и другимъ временемъ будетъ обозначать ихъ разстояніе во времени по отношенію другъ къ другу. Отсюда слѣдуетъ, что представленіе вещей, какъ различеніе ихъ въ пространственныхъ и временныхъ отношеніяхъ, невозможно безъ представленія насъ самихъ, такъ что это представленіе насъ самихъ входитъ въ представленіе всѣхъ окружающихъ насъ предметовъ, отъ которыхъ мы себя отличаемъ и которые себѣ противопологаемъ. Но представляя себя въ средѣ окружающихъ насъ объектовъ въ пространственныхъ и временныхъ отношеніяхъ, мы тѣмъ самымъ объективируемъ себя, т. е. воспринимаемъ себя, какъ такой-же объектъ, находящійся съ другими во взаимодействіи. Это воспріятіе самихъ себя производитъ въ насъ представленіе нашей геометрической или пространственной фигуры, наполненной организованною матеріею и способной къ самодвиженію. Вслѣдствіе этого мы представляемъ себя, какъ тѣло на ряду съ другими тѣлами. Различіе, какое мы находимъ между по-

сторонними тѣлами и своимъ, состоитъ здѣсь въ томъ, что постороннія тѣла мы воспринимаемъ посредствомъ простаго воспріятія, а свое собственное посредствомъ двойнаго воспріятія въ осязаніи, ибо осязающій членъ воспринимается здѣсь осязаемымъ, а осязаемый воспринимается осязающимъ. Черезъ эту двойственность въ осязаніи собственного тѣла, каждая часть его воспринимается, какъ моя. По той-же самой причинѣ каждая часть представляется ощущающею, и ощущеніе является разлитымъ во всей фигурѣ тѣла, какъ мое ощущеніе. Это то, что называется самоощущеніемъ *). Какъ такой самоощущающій и самодвижущійся объектъ, наше существо есть объектъ фізіологическаго изученія, которое можетъ вести къ образованію или механическаго взгляда на человѣческое существо, если ощущеніе сводятъ къ движенію, или гилозоистическаго, когда ощущеніе признается свойствомъ матеріи, или виталистическаго, когда образованіе органическихъ отвлеченій приписываютъ особой силѣ, способной къ ощущенію. Во всѣхъ этихъ случаяхъ наше существо представляется намъ, очевидно, какъ простой объектъ въ средѣ предметовъ природы. Съ точки зрѣнія представленія, слѣдовательно, наше я, хотя и противопоставляется не я, но является въ качествѣ нашего-же собственного тѣла, находящагося въ средѣ другихъ тѣлъ космоса. Отсюда мы можемъ и самый космосъ представить по подобію нашего тѣла—одушевленнымъ, и тогда получимъ чистый гилозоизмъ **). Мы видимъ, слѣдовательно, что здѣсь ни въ какомъ случаѣ нѣтъ противоположенія нашего я природѣ въ качествѣ инородной духовной сущности; ибо человекъ сначала не замѣчаетъ своей души, какъ справедливо говоритъ Вуттке ***). И даже когда онъ начинаетъ замѣчать ее, то, стоя на точкѣ зрѣнія представленія и воспріятія, представляетъ ее въ видѣ тѣни или облика своего собственнаго

*) Ср. Drbal, Lehrbuch d. empirisch. Psychologie. 3-е изд. § 101.

**) Къ гилозоизму приходитъ въ настоящее время извѣстный Геккель, по мнѣнію коего въ атомахъ существуетъ удовольствіе и неудовольствіе, желаніе и отвращеніе. Die Perigenesis der Plastidüle. 38. См. Herbart, Psych. § 133. Volkman, Psych. § 110 и 111.

***) Wuttke. Geschichte des Heidenthums. 1852. 1. S. 107.

тѣла *), т. е. тоже въ видѣ образа тѣлеснаго объекта, а не въ видѣ инородной, духовной сущности.

54. Итакъ съ точки зрѣнія представленія какъ внѣшній міръ, такъ и наше собственное существо являются объектами: міръ, какъ объектъ сложный, состоящій изъ многихъ отдѣльных частей, а наше существо, на ряду со всѣми другими существами и предметами природы, какъ часть среди другихъ частей этого міра. Но каждая отдѣльная часть міра является намъ въ качествѣ отдѣльнаго предмета только потому, что она представляется намъ ограниченою въ пространствѣ и времени величиною, которая содержитъ въ себѣ опредѣленную мѣру качественно опредѣленной реальности. Каждая часть потому только и есть отдѣльный предметъ, что она конечна. Какъ совокупность такихъ конечныхъ предметовъ, и міръ весь есть тоже величина конечная по своей реальности. Это значить, что космосъ въ нашемъ представленіи можетъ быть данъ и представленъ лишь, какъ конечное. Но конечное, какъ конечное, можетъ быть представлено только въ отличіе и въ противоположность безконечному **). Слѣдовательно, міръ и каждая часть міра могутъ быть представлены, какъ конечные объекты, лишь въ противоположность безконечному объекту. Если каждая часть міра относится нами въ воззрѣніи къ опредѣленнымъ пунктамъ пространства и къ опредѣленнымъ моментамъ времени, то она представляется намъ таковою въ отличіе отъ такого объекта, который относится по своему бытію къ каждому пункту пространства и къ каждому моменту времени. Если каждая часть міра представляетъ опредѣленное качественное содержаніе или реальность, то только въ отличіе отъ безпредѣльной реальности, относимой ко всѣмъ пунктамъ пространства и ко всѣмъ моментамъ времени. Если

*) „Развитіе представленія я въ человѣчествѣ“. „Мысль“. 1882. № 3. Статья г. Грѣбановскаго.

**) Возраженіе, что конечное существо не можетъ представить безконечнаго по самой своей конечности, ведетъ къ тому, что человекъ, имѣющій отъ роду 30 лѣтъ, не можетъ представить себѣ 1000 лѣтъ потому только, что онъ не можетъ прожить тысячелѣтія. Въ основѣ этого возраженія лежитъ мысль, что подобное познается подобнымъ. Но чтобы представить и вычислить огромныя пространства, самому не нужно быть безмѣрнымъ.

каждый предметъ ощущается нами, какъ вѣшняя, имѣющая извѣстную величину, сила, то потому лишь, что мы отличаемъ безконечную, вездѣсущую и вѣчную силу. Поэтому нельзя не согласиться съ Максомъ Мюллеромъ, что воспріятіе безконечнаго составляетъ условіе всякаго воспріятія и ощущенія вообще *). Какъ такое условіе, безъ коего невозможно никакое представленіе конечной вещи, оно предшествуетъ въ нашемъ сознаніи представленію этихъ вещей и не можетъ быть образовано впоследствии, какъ нѣкоторые предполагаютъ, такъ какъ каждое представленіе конечнаго уже предполагаетъ представленіе безконечнаго. Съ этой точки зрѣнія безконечное есть самый положительный фактъ изъ всѣхъ фактовъ представленія, въ сравненіи съ которымъ всѣ факты, какъ конечные объекты, представляютъ лишь чистое отрицательное противоположеніе, совершенно не представляемое безъ той безконечной реальности, какой оно отрицательно противопоставляется въ сознаніи **).

Но если безконечное есть фактъ, безъ представленія коего невозможно представленіе никакого другаго конечнаго факта, то ясно, что въ основѣ всякаго изслѣдованія фактовъ и, слѣдовательно, въ основѣ всякаго основаннаго на этихъ фактахъ положительнаго міросозерцанія долженъ лежать этотъ первоначальный фактъ безконечнаго. Позитивизмъ дѣлаетъ ошибку, устраняя этотъ фактъ изъ своего міросозерцанія, какъ это превосходно замѣтилъ Пастеръ ***). Итакъ построеніе философи-

*) Max Müller, *Origine et développement de la religion étudiée à la lumière des religions de l'Inde*. Paris. 1876, p. 32—41. Мнѣ кажется, что ошибка Макса Мюллера состоитъ здѣсь въ томъ, что онъ не ясно различаетъ безпредѣльное и неопредѣленное, что точно различалъ Декартъ, *Oeuvres*, par. Jules Simon. Paris. 1872 p. 147. Этому различію у схоластиковъ соответствуетъ *infinitum actu* и *infinitum potentia*. Thomas Aquin. *Summa theol.* I, 7, 4; III, 10, 3; 11. 81.

**) Насколько безконечное обладаетъ положительнымъ характеромъ, видно изъ слѣдующаго: если къ безконечному приложить 0, и если къ нему приложить миллиардъ, — результатъ получится тотъ же. Въ сравненіи съ нимъ миллиардъ миллиардовъ = 0. „Конечное уничтожается въ присутствіи безконечнаго и обращается въ ничто“, говоритъ Паскаль, *Pensees*, Amsterdam, 1711, p. 41. 1.

***). Не могу не привести здѣсь слѣдующаго отрывка изъ рѣчи этого знаменитаго естествоиспытателя, произнесенной имъ 27 апрѣля 1882 г. при вступленіи во Французскую академію въ похвалу своему предшественнику Литтре: „Неодно-

ской системы въ сферѣ представленія въ сущности зиждется на представленіи безконечнаго, насколько представленіе безконечнаго входитъ въ представленіе цѣлаго космоса, обуславливая не только представленіе каждой отдѣльной его части, но и всей ихъ совокупности, которая, какъ совокупность частей конечныхъ, и сама представляется конечною *). Такимъ

кратко, говоритъ Пастъръ, Литтре опредѣляетъ позитивизмъ, рассматриваемый съ практической точки зрѣнія, слѣдующимъ образомъ: „Я называю позитивизмомъ все, что дѣлается въ обществѣ для того, чтобы организовать это общество согласно съ позитивнымъ, т. е. наилучшимъ понятіемъ о мірѣ“. Я готовъ принять это опредѣленіе, но съ тѣмъ лишь условіемъ, чтобы его прижмать съ безусловною строгостію, но великій я бросающійся въ глаза пробѣлъ этой системы состоитъ въ томъ, что она въ своемъ позитивномъ представленіи о мірѣ совершенно не принимаетъ въ расчетъ самаго важнаго позитивнаго понятія, понятія о безконечномъ. Что находится за этимъ звѣзднымъ сводомъ? Новыя звѣздныя небеса. Хорошо, а за ними? Человѣческій умъ, побуждаемый непобѣдимой силою, никогда не перестанетъ спрашивать: а что-же далѣе? Захочетъ-ли онъ остановиться во времени и пространствѣ? Такъ какъ та точка, на которой онъ остановился, будетъ конечною величиною, превосходящею собою только всѣ предшествовавшія конечныя величины, то едва человѣческій умъ начинаетъ вглядываться въ нее, какъ уже снова раздается неумолимый вопросъ, и человѣкъ опять не можетъ заставить умолкнуть голосъ своей любознательности. Его не удовлетворяютъ отвѣты въ родѣ того, что „далѣе идутъ безпредѣльныя пространства времени и величины“. Никто не понимаетъ этихъ словъ. Тотъ, кто провозглашаетъ существованіе безконечнаго, и отъ этого никто не можетъ избавиться, наклоняетъ въ одномъ этомъ утвержденіи болѣе сверхъестественности, чѣмъ ея можно найти во всѣхъ чудесахъ всѣхъ религій; ибо понятіе о безконечномъ имѣетъ тотъ двоякій характеръ, что оно въ одно и тоже время непостижимо и неопровержимо. Когда это понятіе охватываетъ умъ человѣческій, тогда ничего другого не остается, какъ повернуться въ прахъ подавляющей тоски. Да и въ эту минуту нужно просить помилованія у своего разсудка: всѣ пружины умственной жизни грозятъ ослабнуть; чувствуешь, какъ тебя уже охватываетъ возмущенное изступленіе Паскаля. Это позитивное и основное понятіе, со всѣми его послѣдствіями, проявляющимися въ жизни обществъ, устраняется безо всякаго основанія позитивизмомъ“. См. „Московскія Вѣдомости“ 1862 г. № 117. Намекъ на Паскаля вѣроятно имѣетъ въ виду слѣдующую его мысль: *Nous connoissons qu'il y a un infini et ignorons sa nature. Pensees, Amsterdam. 1711 p. 41.* Ср. *Іоанна Дамаскина*, „Точное изложеніе правосл. вѣры“. 1, 4; стр. 9: „Божество безпредѣльно и непостижимо, и одно только въ Немъ постижимо — Его безпредѣльность и непостижимость“.

*) Отъ конечнаго итъ перехода къ безконечному; ибо сколько бы мы ни увеличивали сумму конечныхъ предметовъ, она будетъ всегда выражаться конечнымъ числомъ. Безконечное же число невозможно, какъ это доказываетъ знаменитый абб. Муаньо. См. Семь лекцій общей физики *Коши*, съ прилож. статей *Муаньо*. Спб. 1872.

образомъ послѣднимъ объективнымъ условіемъ представленія міра, какъ цѣлаго, служить фактъ безконечнаго.

55. Если мы теперь спросимъ, что въ представляемомъ такимъ образомъ цѣломъ съ точки зрѣнія представленія должно почитаться дѣйствительно сущимъ въ противоположность являющемуся, то отвѣтъ на этотъ вопросъ будетъ зависѣть отъ самой формы представленія. Если представленіе есть различіе объективнаго содержанія въ пространствѣ и времени, то дѣйствительною сущностію будетъ съ этой точки зрѣнія считаться всякое цѣлое, пребывающее, въ пространствѣ и времени, явленіемъ — измѣнчивыя части и отношенія этого цѣлаго къ другимъ вещамъ, поскольку съ измѣненіемъ этихъ частей и отношеній цѣлое все-таки остается тѣмъ-же самостоятельнымъ цѣлымъ, какимъ было и прежде. Степень реальности здѣсь, слѣдовательно, опредѣляется временемъ: то, что продолжаетъ существовать при измѣненіи другаго, напримѣръ — своихъ принадлежностей, почитается имѣющимъ болѣе дѣйствительной реальности, чѣмъ то, что въ это время подвержено измѣненію. Слѣдовательно наименѣе подверженное измѣненію во времени, наиболѣе пребывающее, неизмѣнное и постоянное, съ этой точки зрѣнія должно считаться существеннымъ, въ противоположность текущему, измѣняющемуся, непостоянному, которое должно считаться явленіемъ, преходящимъ и несущественнымъ. Поэтому, напримѣръ, сущностію матеріальныхъ явленій съ точки зрѣнія представленія считаются тѣ химическіе или физическіе элементы, которые остаются неизмѣнными при всѣхъ измѣненіяхъ этихъ предметовъ. Съ другой стороны, существенными съ этой точки зрѣнія могутъ считаться и тѣ матеріальныя формы, которыя остаются постоянными при измѣненіи пополняющаго ихъ матеріала. Подобнымъ образомъ въ самомъ измѣненіи явленій во времени наиболѣе существенными должны считаться измѣненія наиболѣе постоянныя, въ противоположность непостояннымъ и мимолетнымъ. Такъ какъ всякое измѣненіе есть послѣдовательность во времени, то всегда одинаковая послѣдовательность должна съ этой точки зрѣнія считаться необходимою послѣдовательностію и то, что всегда непосредственно предшествуетъ чему-либо, будетъ считаться причиною, а то,

что всегда непосредственно слѣдуетъ за чѣмъ-либо во времени,—слѣдствіемъ. Словомъ, существенное въ вещахъ съ точки зрѣнія представленія опредѣляется по схемамъ, напоминающимъ схемы времени Канта *), поскольку все, сущее въ пространствахъ или въ немъ выражающее свою дѣятельность, опредѣляется отношеніемъ ко времени. Зависитъ это, конечно, отъ того, что представленіе, какъ мы видѣли выше, есть объединеніе воспріятій въ непрерывномъ рядѣ мгновеній, при чемъ каждый прошедшій моментъ воспріятія отождествляется съ настоящимъ и чрезъ то возникаетъ образъ объекта воспріятія. Если же каждый объектъ воспріятія представляется непремѣнно во времени, то естественно, что и реальность этого объекта измѣряется, такъ сказать, временемъ, или собственно, наполненіемъ времени, такимъ или другимъ пребываніемъ во времени.

56. По той же самой причинѣ какъ само абсолютное основаніе всѣхъ вещей, такъ и его отношеніе къ міру съ точки зрѣнія представленія опредѣляется отношеніемъ къ пространству и времени. Такъ какъ условіемъ представленія космоса, какъ совокупности конечныхъ вещей, служитъ безконечное, то всякое законченное построеніе космоса въ представленіи долж-

*) По Канту, *количество* мы воображаемъ въ схемѣ *ряда времени*, потому что считать можно только во времени. Я могу вообразить себѣ количество не иначе, какъ произведши въ моемъ воображеніи нѣсколько единицъ одну за другою. Если я послѣ перваго же начала задержу дѣятельность воображенія, то произойдетъ единица; если продолжу—получу многое; не полагая никакихъ границъ дѣятельности воображенія, получу все. Качество воображается въ схемѣ *содержанія времени*: наполненное время есть реальность, не наполненное—отрицаніе. *Отношеніе* воображается въ схемѣ *порядка времени*: субстанціальность воображается, какъ постоянное пребываніе реального во времени, причинность—необходимымъ слѣдованіемъ во времени одного за другимъ, взаимодействіе—совѣстнымъ бытіемъ опредѣленій одной субстанціи съ опредѣленіями другой. *Модальность* воображается въ схемѣ времени *взятого цѣликомъ*, т. е. времени вообще: возможность—какъ существованіе въ произвольный моментъ времени, дѣйствительность, какъ существованіе въ опредѣленный моментъ, а необходимость—какъ существованіе во всякое время, всегда. Kant's, Werke herausgegeben, Rosenkranz. 1838. В. II, S. 126—128. Очевидно, всѣ эти схемы суть различныя формы представленія пространственныхъ вещей во времени, вносящія въ вещи такія различія, безъ которыхъ никакая вещь не можетъ быть представлена. Съ другой стороны, поскольку вещи служатъ только объектомъ представленія, очевидно существенное въ нихъ не можетъ быть опредѣлено помимо этихъ различій и этихъ формъ представленій.

но необходимо приходить, какъ къ послѣднему основанію вещей, именно къ безконечному. Но безконечное можетъ входить въ представленіе лишь настолько, насколько оно имѣетъ отношеніе къ его формамъ, т. е. къ пространству, времени и движенію. Поэтому безконечное въ представленіи можетъ быть дано лишь, какъ вездѣсущее, вѣчное и неизмѣнное или неподвижное: вездѣсущее, поскольку оно наполняетъ всякое пространство и не вмѣщается въ немъ; вѣчное, поскольку оно существуетъ во всякое время и раньше времени, если можно такъ выразиться; неподвижное, поскольку оно наполняетъ пространство и время и потому не можетъ подлежать ни пространственному, ни временному измѣненію, а слѣдовательно, и движенію. Такъ какъ съ точки зрѣнія представленія рѣчь въ сущности можетъ идти лишь о построеніи міра въ представленіи-же, а не объ объясненіи его въ собственномъ смыслѣ: то и отношеніе абсолютнаго основанія всѣхъ вещей къ вещамъ имѣетъ здѣсь значеніе лишь настолько, насколько служитъ условіемъ этого построенія. Поэтому оно является условіемъ пространственнаго бытія вещей, поскольку оно опредѣляетъ пространственныя ихъ отношенія,—временнаго, поскольку опредѣляетъ ихъ временныя измѣненія, и движенія, поскольку производитъ то и другое вмѣстѣ. Безусловное основаніе всѣхъ вещей въ своемъ отношеніи къ нимъ съ точки зрѣнія представленія есть, слѣдовательно, такое существо, безъ представленія бытія коего непредставимо бытіе конечныхъ вещей. Это существо въ представленіи поэтому является вѣчнымъ, первоначальнымъ, безконечнымъ существомъ и двигателемъ, безъ котораго не было-бы временныхъ, конечныхъ вещей и движенія ихъ *),—словомъ, въ качествѣ того перваго, вѣчнаго и неподвижнаго двигателя всѣхъ вещей, о которомъ говорили

*) Здѣсь за точку отправленія рефлексія взято конечное: но если взять безконечное, то къ конечному можно перейти лишь чрезъ представленіе творчества. Творчество въ представленіи можетъ, однако, казаться лишь простою послѣдовательностію, въ которой вслѣдъ за вѣчнымъ существованіемъ безконечнаго является изъ ничего конечное (Римл. 4, 17; Евр. 11, 3), ибо ни способы, ни дѣятельность творчества не предствимы, поскольку они не выражаются въ пространственно-временной формѣ.

древніе еще до Сократа *). Къ сожалѣнію очень часто при построеніи философскихъ системъ съ точки зрѣнія представленія многіе мыслители безконечному объекту придаютъ конечные предикаты, не имѣя достаточно интеллектуальной силы, чтобы въ своей рефлексіи на воспріятіе безконечнаго подняться надъ всѣми опредѣленіями конечнаго къ ихъ первоначальному условію. Отъ этой ошибки происходитъ то, что безконечное представляется только имманентнымъ всѣмъ вещамъ, и слѣдовательно забывается истинная его природа, въ силу которой оно не только вездѣсуще и вѣчно пребываетъ съ вещами и въ вещахъ **), но и трансцендентно по отношенію ко всему конечному; ибо въ противномъ случаѣ оно, вмѣщаясь въ конечномъ, само было-бы конечно.

57. Если мы теперь сопоставимъ всѣ вышеописанныя главнѣйшія черты, отличающія построение философскихъ системъ съ точки зрѣнія представленія, то окажется, что въ изученіи окружающей природы преобладаетъ элементъ физико-математическій или механический, что въ изученіи человѣка преобладаетъ элементъ фізіологическій (біологическій), что, наконецъ, въ представленіи Божества преобладаетъ представленіе Его объективныхъ свойствъ или такъ называемыхъ свойствъ бытія Божія. Очевидно, что съ точки зрѣнія представленія построение философской системы касается преимущественно объективныхъ свойствъ міра, человѣка и Бога, насколько эти свойства опредѣляются формами представленія: пространствомъ и временемъ. Сущее представляется здѣсь совокупностію конечныхъ вещей въ пространственно-временныхъ отношеніяхъ ихъ другъ къ другу подъ условіемъ бытія безконечнаго, вездѣсущаго и вѣчнаго, безъ котораго непредставимо никакое ихъ существованіе. Очевидно, этотъ типъ построения философскихъ

*) Это представленіе о безконечномъ вполнѣ выражено въ первыхъ трехъ стихахъ оды Державина „Богъ“:

О Ты, пространствомъ безконечный,
Живый въ движеніи вещества,
Теченіемъ времени превѣчный...

**) „Еда небо и землю не Азъ наполняю, рече Господь“ (Іерем. XXIII, 24). *Іоанна Дамаскина*, „Точное излож. правосл. вѣры“. I, 4; стр. 7—9. *Макарія* Догм. Богосл. I, 148.

системъ можно назвать типомъ по преимуществу космологическимъ, ибо онъ носитъ на себѣ всѣ черты рациональной космологіи. Вслѣдствіе этого этотъ типъ построенія можно считать наиболѣе близкимъ къ естествовѣдѣнію и стоящимъ въ связи съ успѣхами этой отрасли наукъ. Для болѣе нагляднаго представленія этого типа, достаточно поэтому вызвать въ своемъ воображеніи тотъ рядъ космологическихъ системъ, который извѣстенъ читателю изъ исторіи. А затѣмъ я перехожу отъ философіи представленія къ характеристикѣ построенія философскихъ системъ съ точки зрѣнія понятія или логическаго мышленія.

58. Мышленіе есть рефлексія на представленіе, представленіе представленія. Представленіе само по себѣ всегда есть представленіе отдѣльнаго предмета, находящагося въ извѣстномъ пунктѣ пространства въ извѣстный моментъ времени,—словомъ, единственнаго предмета. Но какъ скоро это представленіе подверглось рефлексіи мышленія, стало объектомъ его, оно изъ единичнаго становится общимъ и чрезъ то возводится на степень понятія, а соотвѣтствующій ему предметъ становится единичнымъ экземпляромъ, выражающимъ это представленіе въ дѣйствительности; ибо рефлексія на представленіе отвлекаетъ его отъ предмета, рассматриваетъ его само по себѣ, какъ представленіе, которое, какъ таковое, т. е. какъ независимое отъ предмета, можетъ выражаться какъ въ этомъ, такъ и во всякомъ другомъ такомъ же предметѣ. Здѣсь подъ представленіе подходитъ уже не одинъ, а неопредѣленное множество возможныхъ предметовъ: оно становится не представленіемъ именно „вотъ этого“ предмета, а „такого“ предмета вообще, такъ что „вотъ этотъ“ предметъ входитъ въ это представленіе лишь какъ единичный экземпляръ. Такъ совершается первоначальное противоположеніе общаго единичному *). Рефлексируя, далѣе, на объективное содержаніе различныхъ подобныхъ представленій, мы постепенно получаемъ понятіе вида, рода, порядка, отряда, класса и т. д. Получается цѣлая лѣст-

*) Единичные предметы въ этомъ случаѣ можно очевидно рассматривать, какъ одинаковыя копіи одинъ другаго. Объ абстракціи см. Duval—Jouvet: Généralisation, въ словарь Франка, стр. 606. 2-е изд.

вица понятій отъ единичныхъ до самыхъ общихъ, отъ низшихъ до высшихъ. Вся лѣствица составляетъ въ сущности одно понятіе о мірѣ, состоящее изъ многихъ понятій. Въ этомъ понятіи міръ мыслится не просто цѣлымъ, состоящимъ изъ пространственно-временныхъ частей, находящихся во (механическомъ) взаимодействіи, но какъ таковое цѣлое, взаимодействие частей коего направлено къ выраженію различныхъ понятій; онъ представляется совокупностію единичныхъ разнородныхъ существъ, изъ коихъ каждое, какъ экземпляръ, выражаетъ въ себѣ общій типъ своего вида и рода въ особенныхъ, ему свойственныхъ, чертахъ. Временно-пространственные отношенія частей къ цѣлому служатъ здѣсь выраженіемъ логическихъ отношеній единичнаго къ общему, а потому предметы съ этой точки зрѣнія относятся между собою, какъ понятія. Вселенная мыслится здѣсь, слѣдовательно, какъ совокупность существъ, стремящихся къ осуществленію въ себѣ понятій, а понятія, какъ космосъ, осуществляющійся во вселенной. Природа съ этой точки зрѣнія разумна и цѣлесообразна, ибо каждое существо въ своемъ бытіи стремится осуществить свое собственное общее понятіе, какъ свою внутреннюю цѣль, отъ чего оно и имѣетъ тѣ, а не иныя свойства. Эти внутреннія цѣли и общія свойства природа однако никогда не въ силахъ осуществить въполнѣ, ибо ни одно единичное существо, именно въ силу своей единичности, не можетъ сравняться съ общимъ понятіемъ, которое всегда обнимаетъ неопредѣленное множество подобныхъ предметовъ. Вслѣдствіе этой диспропорціональности возникаетъ вопросъ объ отношеніи общихъ понятій къ единичнымъ предметамъ, который можетъ допускать различныя рѣшенія: реалистическое, номиналистическое и концептуалистическое, отъ чего и построеніе философскихъ системъ съ разсматриваемой точки зрѣнія получаетъ тотъ или иной оттѣнокъ. Какъ бы впрочемъ этотъ вопросъ ни рѣшался, вся эта система понятій или цѣлей природы, въ ихъ отвлеченіи отъ пространства и времени, представляется съ этой точки зрѣнія всегда себѣ равною, неизмѣнною системою вѣчныхъ формъ, законовъ или истинъ, въ противоположность измѣнчивому бытію единичныхъ предметовъ, бытіе коихъ ограничено пространственно-временными условіями.

59. Такое понятіе о мірѣ, очевидно, зиждется на распредѣленіи существующаго по родамъ и видамъ, на томъ, что мы теперь называемъ классификаціей предметовъ, явленій или ихъ отношеній. Здѣсь, конечно, необходимо подведеніе каждаго явленія подъ общее понятіе или воспріятіе общаго въ частномъ, а частнаго подъ общимъ видомъ или родомъ. Но такое распредѣленіе по родамъ или видамъ возможно только въ томъ случаѣ, если мы сами отличаемъ себя среди различныхъ существъ природы въ качествѣ инородной сущности, ибо мы не можемъ мыслить двухъ разнородныхъ существъ, если не отличаемъ каждаго отъ себя въ качествѣ инороднаго. Такъ какъ разнородность опредѣляется сравненіемъ, то прежде чѣмъ сравнить два предмета между собою, мы должны уже произвести сравненіе каждаго изъ нихъ съ нашимъ собственнымъ существомъ. Въ самомъ дѣлѣ, если мы находимъ, что одинъ предметъ одаренъ жизнью, другой нѣтъ, то потому, что сначала замѣтили у одного изъ нихъ сходство съ собою, а у другаго не замѣтили. Если мы находимъ, что животное есть существо ощущающее, а растеніе нѣтъ, то опять лишь потому, что находимъ или не находимъ сходство между этими предметами и собственнымъ ощущающимъ существомъ. Тоже самое и относительно всѣхъ другихъ свойствъ объективнаго міра. Всегда условіемъ понятія природы оказывается пониманіе своего собственного существа, ибо распредѣленіе предметовъ природы по понятіямъ, по родамъ и видамъ, возможно лишь въ томъ случаѣ, если непремѣннымъ членомъ сравненія берется наше собственное существо. Природа противопоставляется намъ здѣсь лишь настолько, насколько мы не находимъ общаго между собою и ею въ актѣ сравненія себя съ нею. Такимъ образомъ центральнымъ условіемъ пониманія природы съ точки зрѣнія логическаго мышленія оказывается пониманіе собственного существа, которое входитъ въ понятіе каждаго предмета, насколько мы находимъ сходство или различіе этого предмета съ собою *). Но именно чрезъ это нахожденіе сход-

*) Развѣ можно было бы признавать въ природѣ, или отвергать разумъ и цѣлесообразность, если бы мы судили о ней не по сравненію съ собственнымъ разумно и цѣлесообразно дѣйствующимъ существомъ? Фихте младшій глубокой

ства и различія мы противоположаемъ себя природѣ въ качествѣ инородной сущности. отличной отъ остальныхъ существъ природы, хотя и находящейся въ ихъ средѣ. Вслѣдствіе этого каждый изъ насъ представляетъ себя, какъ единичный предметъ извѣстнаго рода и чрезъ то самое относитъ къ извѣстному классу предметовъ, существующихъ на ряду съ другими подобными классами, т. е. каждый отводитъ себѣ мѣсто въ вышеупомянутой лѣствицѣ понятій сообразно понятію о себѣ. Но если сходство ведетъ къ тому, что мы себя, какъ понятіе, мыслимъ въ системѣ понятій, то различіе ведетъ къ тому, что мы противоположаемъ себѣ все другое и себя всему другому тоже по самому понятію. Всѣ другія существа для насъ суть познаваемые предметы, объекты нашихъ понятій; сами же мы себя мыслимъ здѣсь не только, какъ такой объектъ понятій, но и какъ существо, имѣющее понятіе о своемъ пониманіи. Если прочія существа только познаются, то себя самихъ мы находимъ не только познаваемыми, но и познающими. Всѣ другія существа суть объекты познанія, а наше собственное существо является, слѣдовательно, объектомъ самосознанія. Представляя себя, какъ существо представляющее въ этомъ самосознаніи, мы по необходимости противопоставляемъ себя, какъ самосознательную инородную личность, всему другому отъ нея отличному *). Здѣсь мы, наконецъ, замѣчаемъ свое внутреннее существо въ отличіе отъ всего внѣшняго и противоположаемъ его, какъ понятіе души, отличному отъ него понятію тѣла. Такимъ образомъ мы приходимъ къ мысли, что мы существо, состоящее изъ души и тѣла. И такъ мы видимъ, что съ точки зрѣнія мышленія наше собственное существо въ качествѣ инородной сущности, противоположной другимъ разнороднымъ существамъ природы, оказывается внутреннимъ объектомъ самосознанія или психологическимъ объектомъ, сравненіе коего съ другими внѣшними объектами служить условіемъ различенія вещей въ понятіяхъ.

смыслъ Кантовой „Критики чистаго разума“ виднѣтъ въ томъ, что она находитъ общее между субъектомъ и объектомъ и чрезъ то, какъ чрезъ апіорное условіе, объясняетъ возможность познанія объекта. См. стр. 11—12 введенія къ французск. перев. Bouillier, *Methode pour arriver a la vie bienheureuse*. Paris. 1845.

*) Drbal, *Lehrb. d. Emp. Psychol.* § 102.

60. Сравнивая свое собственное существо съ различными существами природы, мы находимъ, что природа дѣйствуетъ по разумнымъ понятіямъ, типамъ или вѣчнымъ истинамъ: мы должны, слѣдовательно, признать въ ней разумъ и цѣлесообразную дѣятельность *). Но признать, что она есть система существъ, дѣйствующихъ по разуму,—сознательна ли будетъ эта дѣятельность, или безсознательна,—мы можемъ только въ томъ случаѣ, если мы въ тоже время мыслимъ бытіе безконечнаго дѣйствующаго разума; ибо мы понятіе о конечномъ разумномъ существѣ можемъ образовать лишь въ противоположность понятію о безконечномъ разумномъ существѣ. Если понятіе о разумности природы мы приобретаемъ по сравненію съ собою, какъ съ разумно-дѣйствующимъ существомъ, то понятіе о себѣ, какъ конечномъ, ограниченномъ, временномъ существѣ, мы приобретаемъ лишь по сравненію себя съ безконечнымъ разумнымъ существомъ. Если мы представляемъ, что въ нашемъ умѣ знаніе существуетъ рядомъ съ незнаніемъ, то только потому, что у насъ есть понятіе о существѣ всевѣдущемъ. Если мы находимъ въ своемъ умѣ понятія ошибочныя и измѣнчивыя, то только потому, что у насъ есть мысль объ умѣ, обладающемъ вѣчною истиною. Если мы находимъ, что мы въ своей разумной дѣятельности многого осуществить не въ состояніи, то потому только, что мы имѣемъ мысль о всемогущей разумной дѣятельности, для выполненія цѣлей которой нѣтъ предѣловъ. Словомъ, если мы представляемъ себя конечною самосознательною личностію, то потому лишь, что мы противопоставляемъ себя здѣсь въ понятіи бытію личности безконечной. Понятіе о безконечной личности или безконечномъ разумѣ есть, слѣдовательно, условіе построенія всѣхъ нашихъ

*) „Если основанія вещей можно искать только въ метафизическихъ необходимостяхъ или въ вѣчныхъ истинахъ; если, далѣе, существующее можетъ происходить только отъ существующаго: то вѣчныя истины должны существовать въ пѣкоторомъ совершенно необходимомъ, существѣ, т. е. Богѣ, Который дѣлаетъ дѣйствительнымъ то, что безъ Него было-бы воображаемымъ“. Leibniz, De rerum originatione radicali. 1697. p. 148. Если природа есть выраженіе понятій, то долженъ быть умъ, мыслящій эти понятія, и понятіе объ этомъ умѣ будетъ высшимъ родовымъ понятіемъ, объемлющимъ всѣ понятія; ибо общій признакъ, свойственный всѣмъ понятіямъ, тотъ, что они мыслятся умомъ.

понятій; ибо безъ этого понятія, мы не могли-бы образовать понятія о себѣ, какъ о личности конечной, а безъ сравненія съ собою не могли-бы образовать понятій о другихъ различныхъ существахъ природы. Поэтому оно есть первоначальное понятіе, на которомъ зиждется все построение міросозерцанія или философской системы съ точки зрѣнія мышленія *). Отсюда слѣдуетъ, что содержаніе этого понятія о безконечной личности должно имѣть такое же объективное значеніе, какое имѣютъ и другія наши понятія. А потому безъ признапія объективнаго бытія безконечной личности въ сущности невозможно допускать объективнаго бытія предметовъ, служащихъ содержаніемъ нашихъ понятій вообще. Такимъ образомъ бытіе личнаго Божества есть необходимое объективное условіе построенія логической философской системы, претендующей на объективное значеніе.

61. Что касается до различенія существеннаго отъ несущественнаго, то съ точки зрѣнія мышленія существеннымъ въ предметъ считается то общее, что дѣлаетъ предметъ, именно этимъ, а не другимъ предметомъ, и что остается ему свойственнымъ по отвлеченіи его отъ всѣхъ временныхъ и пространственныхъ отношеній; напротивъ, тѣ свойства предмета, съ отнятіемъ которыхъ онъ все-таки остается тѣмъ-же пред-

*) „Я не долженъ воображать, говорить *Декартъ*, что безконечное я понимаю не чрезъ истинную идею, а только посредствомъ отрицанія конечнаго, такъ же, какъ я понимаю покой и тьму чрезъ отрицаніе движенія и свѣта; ибо, напротивъ, я вижу ясно, что больше реальности содержится въ субстанціи безконечной, тѣмъ въ субстанціи конечной, и слѣдовательно, я имѣю въ себѣ понятіе о безконечномъ прежде понятія о конечномъ, т. е. понятіе о Богѣ предшествуетъ во мнѣ понятію о себѣ самомъ. Въ самомъ дѣлѣ, какимъ-бы образомъ я могъ познать, что я сомнѣваюсь и желаю, т. е. что мнѣ чего-то недостаетъ и что я неполнѣ совершенъ, если-бы у меня не было идеи о существѣ болѣе совершенномъ, тѣмъ я самъ, чрезъ сравненіе съ которымъ я познаю недостатки собственной природы“. *Descartes, Oeuvres, par Jule Simon.* p. 90. Въ бесѣдѣ Сократа съ Аристодемомъ, которую сообщаетъ намъ *Ксенофонтъ*, Сократъ, чрезъ разсмотрѣніе видимаго міра, хочетъ пробудить въ Аристодемѣ именно это сознаніе *высочайшаго* разума, какъ *высочайшаго*, служащее условіемъ сознанія конечной разумности. *Метоморabilia*, 1, IV. Стр. 3, 4, 10. Въ этой бесѣдѣ онъ прямо уподобляетъ дѣятельность конечнаго и дѣятельность всеобщаго разума одну другой. Но „Божество, по сравненіи съ конечнымъ умомъ, такъ велико и такими свойствами обладаетъ, что оно все видитъ, все слышитъ, вездѣ находится и обо всемъ промышленности“. 17—18.

метомъ и не становится инымъ, считаются несущественнымъ пространственнымъ или временнымъ выраженіемъ его существенныхъ свойствъ *). Совокупность перваго рода свойствъ составляетъ сущность предмета и выражается въ общемъ понятіи этого предмета, которое въ немъ представляется существеннымъ въ частныхъ его свойствахъ, какъ въ пространственномъ и временномъ явленіи. Если мы обратимъ вниманіе на содержаніе предмета, то существеннымъ будетъ тотъ общій субстратъ или субстанція предмета, которая составляетъ его неотъемлемую принадлежность во всѣхъ его частныхъ отношеніяхъ и положеніяхъ, если-же обратимъ вниманіе на форму, то существеннымъ будетъ тѣ общія свойства, которыя характеризуютъ эту субстанцію. Если обратимъ вниманіе на отношенія, то существенны будутъ тѣ отношенія, которыя всеобщы и которыя лишь находятъ свое выраженіе въ частныхъ отношеніяхъ, какъ частныхъ случаяхъ. Эти отношенія мыслятся здѣсь въ формѣ законовъ сосуществованія и послѣдовательности. Въ самомъ несущественномъ съ этой точки зрѣнія существенно то общее свойство, что оно служитъ лишь несущественною принадлежностью существеннаго. Ясно, что существенное въ отличіе отъ несущественнаго опредѣляется здѣсь по схемамъ, которыя схоластиками, на основаніи Аристотеля, были формулированы подъ именемъ предикабилій, существенныхъ каждому отдѣльному объекту понятія **), и которыя Кантомъ сформулированы въ видѣ „правилъ“ чистаго разума ***). Ясно также, что это зависитъ отъ самой формы понятія, которая направлена къ представленію частнаго черезъ общее, а слѣдовательно къ опредѣленію частнаго общимъ чрезъ подведеніе. Не менѣе ясно также и то, что опредѣленное та-

*) На этомъ основывается ученіе о первичныхъ и вторичныхъ качествахъ предметовъ, господствовавшее въ XVII ст. и позднѣе.

**) Praedicabilia, у Аристотеля—*κατηγορηματά*,—это такъ называемыя quinque voces: genus, species, differentia, proprium, accidens. Unare: quinque universalia.

***) Kant, (Werke, II, 5, 510): находитъ три основоположенія разума при различеніи вещей по родовымъ и видовымъ понятіямъ: 1) основоположеніе однородности, 2) основоположеніе различія (Varietät) и 3) основоположеніе сродства (того и другаго). Эти основоположенія онъ называетъ Maximen. Ib. 5. 517.

кимъ образомъ частное, какъ взятое въ его всеобщности, въ отвлеченіи отъ пространства и времени, совершенно совпадаетъ съ понятіемъ вещи внѣ отношеній ея къ данному пространству и времени. Выраженное въ формѣ представленія, это, не имѣющее отношенія ко времени, обыкновенно обозначается, какъ вѣчное или вѣчная истина *) въ противоположность временному явленію. Такимъ образомъ все приводитъ насъ къ тому, что сущность вещей съ точки зрѣнія мышленія полагается въ вѣчныхъ понятіяхъ или въ вѣчномъ разумѣ.

М. Остроумовъ.

(Продолженіе будетъ).

*) De natura rationis est, res sub quadam aeternitatis specie percipere. Eth. Propos. 44. Coroll. 2. Spinoza. Дѣйствительно, если естествоиспытатель желаетъ познать растеніе, онъ, самъ того не замѣчая, стремится къ познанію вѣчной мысли Божества, въ этомъ растеніи выраженной. Ср. Schelling. Werke I, S. 577.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1885.

ЮЛЪ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Клятва и новѣйшее государство. (По К. Гартлябу—„Der Eid und der moderne Staat. Eine theologische Studie. Heilbronn“—1884). Т. В—ча. . . . 65—84

Петербургскій періодъ проповѣднической дѣятельности Филарета (Дроздова) въ послѣдствіи митрополита Московскаго (1809—1819) (продолженіе). И. Корсунскаго 85—98

Значеніе воскреснаго дня въ общественной жизни христіанскихъ народовъ съ точки зрѣнія западныхъ моралистовъ. (По Ригеру, Курціусу, Геккеру и Мартен-зепу) (окончаніе). К. Истомина 99—130

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Исторія философіи въ отношеніи къ откровенію (продолженіе). М. Остроумова 47—72

Ученіе Фейербаха о сущности и происхожденіи религіи (продолженіе).

П. Свѣтлова 73—96

Письма философа Сенеки (продолженіе). * * * 97—101

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе: Опредѣленіе Святѣйшаго Синода.—Отъ Харьковскаго Комитета Православнаго Миссіонерскаго общества.—Свѣдѣніе о суммѣ запаснаго капитала духовенства Харьковской епархіи, установленнаго X епархіальнымъ съездомъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Вѣдомость о средствахъ Харьковскаго епархіальнаго свѣчнаго завода на 1-е іюля 1885 г.—Отъ Совѣта Харьковскаго епархіальнаго женскаго училища.—Отъ правленія Харьковской духовной семинаріи.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

ХАРЬКОВЪ.

ТИПОГРАФІЯ ОКРУЖНАГО ШТАБА, НѢМЕЦКАЯ № 26.

1885.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

ВЪ ОТНОШЕНИИ КЪ ОТКРОВЕНІЮ

(Продолженіе *).

Г л а в а IV.

О различныхъ типахъ философскихъ системъ.

62. Понятіе абсолютнаго основанія.—63. Философія понятія, какъ антропологическій типъ.—64—66. Идея міра, духа и абсолютнаго существа.—67. Существенное съ точки зрѣнія идеи.—68. Идея абсолютнаго основанія.—69. Философія разума, какъ теологическій типъ.—70. Общее свойство всѣхъ типовъ—формализмъ.—71. Сущность и односторонность рационализма.—72. Возвращеніе къ религіи или откровенію.—73. Автономія и гетерономія разума.—74. Разумное изслѣдованіе.—75. Типъ религіозной философіи.—76. Общій выводъ изъ характеристикъ различныхъ типовъ.—77. Выраженіе ихъ въ исторіи философіи.

62. Если теперь точка зрѣнія мышленія требуетъ опредѣленія частнаго или единичнаго всеобщимъ, то съ этой точки и абсолютное основаніе всѣхъ вещей должно мыслиться въ той же формѣ. Мы видѣли, что предположеніе разума въ природѣ и всякаго конечнаго разума возможно лишь при предположеніи разума безконечнаго. Съ точки зрѣнія мышленія этотъ безконечный разумъ долженъ мыслиться и какъ безконечно единичное, и какъ безконечно всеобщее, чему и соответствуетъ именно понятіе безконечной личности, ибо, какъ личность, она есть абсолютное единое и единственное, а, какъ разумъ, она есть разумъ разумовъ или абсолютное всеобщее. Какъ безконечная личность, высочайшій разумъ есть безконечное могу-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1835 г. № 12.

щество или всемогущество; какъ безконечный разумъ это всемогущество есть высочайшая премудрость и всевѣдѣнiе, какъ всемогущій, высочайшій разумъ есть вообще существо всесовершеннѣйшее и потому благое. Словомъ, съ этой точки зрѣнiя абсолютное основанiе всѣхъ вещей мыслится, какъ безконечно совершенная, живая личность. Отношенiе ея къ вещамъ или космосу тоже мыслится въ видѣ личнаго сознательнаго отношенiя къ своему дѣлу или произведенiю, по подобiю того, какъ человѣкъ относится къ своимъ дѣйствiямъ. Это отношенiе здѣсь посредствуется разумностiю, т. е. осуществляется черезъ разумъ. Всемогущій и всевѣдущій разумъ мыслить разные роды и виды вещей и вслѣдствiе того космосъ, какъ частное явленiе, получаетъ свое бытiе ¹⁾. Божество, такъ сказать, мыслить вещами. Отношенiе вещей къ божественнымъ мыслямъ можно однако представлять двояко: или божественныя мысли суть вѣчныя типы, отъ выраженiя коихъ во временныхъ вещахъ, въ единичныхъ экземплярахъ, получаетъ бытiе все разнообразiе предметовъ, или-же временныя вещи получаютъ свое бытiе отъ нихъ, какъ частный выводъ, какъ результатъ, т. е. или эти вѣчныя мысли суть цѣли предметовъ природы, или производители дѣйствуютъ, какъ образцы или какъ силы. Въ первомъ случаѣ Божество будетъ общею послѣднею цѣлюю всѣхъ вещей, въ послѣднемъ—ихъ первоначальнымъ общимъ основанiемъ. Въ томъ и другомъ случаѣ, однако, отношенiе безконечнаго разума къ конечнымъ вещамъ будетъ отношенiемъ общаго къ частному, какъ отношенiе понятiй. Вслѣдствiе этого мыслители обыкновенно впадаютъ въ ту ошибку, что мiръ конечныхъ вещей считаютъ совѣчнымъ Божеству, рядомъ съ которымъ признаютъ существованiе совѣчной ему, невыразимой ни въ какихъ понятiяхъ, матерiи. Богъ отъ вѣчности мыслить въ своемъ разумѣ мiръ и чрезъ то будто-бы отъ вѣчности принимала извѣстныя формы безкачественная ма-

1) Ср. Augustini, Quæst. lib. LXXXIII q. 46: Sicut in mente artificii est forma, seu ratio rei artificiatæ producendæ, ita res omnes producibiles a Deo habent suas rationes et formas in intellectu Dei supremi artificis. Ср. Thomæ Aquinatis, Summa theol. 1 qu. XV. Сморг. Макария: Догматич. Богосл. С.П.Б. 1849. II стр. 28—29. § 56.

терія ¹⁾. Во всякомъ случаѣ характеристично здѣсь именно то, что міръ является въ видѣ системы мыслей Божіихъ, въ немъ выражающихся, какъ въ частномъ явленіи, и Божество мыслится, слѣдовательно, какъ безконечно единое, всеобщее и высочайшее разумное существо.

63. Такимъ образомъ, при построеніи философской системы съ точки зрѣнія мышленія въ нее должны входить слѣдующія черты, какъ это видно изъ предшествующаго краткаго обзорѣнія: въ понятіи о природѣ—понятіе о цѣлесообразномъ осуществленіи системы или лѣствицы понятій въ качествѣ цѣлей ея дѣятельности; въ понятіи о человѣкѣ—понятіе о родѣ существъ чувственно-разумныхъ, обладающихъ самосознательною личностію; въ понятіи о Божествѣ—понятіе безконечной личности или о безконечномъ живомъ существѣ. Мы видимъ здѣсь, слѣдовательно, въ изученіи природы преобладаніе телеологии, въ изученіи человѣка—психологии, въ понятіи о Божествѣ—преобладаніе представленія о свойствахъ жизни Божіей ²⁾. Очевидно, что, при построеніи міросозерцанія съ точки зрѣнія мышленія, построеніе это касается преимущественно внутреннихъ свойствъ міра, человѣка и Бога, насколько эти свойства опредѣляются формою всеобщности, т. е. формою понятія. Сущее мыслится здѣсь, какъ совокупность однородныхъ и разнородныхъ, сравнимыхъ и несравнимыхъ съ человѣческою личностію существъ подъ условіемъ безконечной личности или безконечнаго разума, безъ котораго немислимо никакое конечное разумное или причастное разума бытіе. Очевидно, этотъ типъ построенія философскихъ системъ можно назвать типомъ

¹⁾ Въ сущности нѣтъ необходимости съ этой точки зрѣнія признавать вѣчность міра, къ чему, повидному, склонны были даже схоластички, какъ напримѣръ Фома. Вѣчная творящая мысль, конечно, существовала вѣчно; но въ этой вѣчной мысли содержалось отъ вѣчности представленіе того момента времени, при наступленіи коего должны были, по настрѣнію Божію, произойти вещи; они и произошли именно въ этотъ моментъ. Если-же мыслить существованіе мыслей Божіихъ въ отвлеченіи отъ времени, то міръ долженъ былъ произойти вмѣстѣ съ временемъ, и слѣдовательно, опять не совѣщенъ Богу. Ср. Augustin. De civit. Dei XII, 25; XI, 6.

²⁾ Филарета Догмат. Богословіе. 1 стр. 61. § 23. Раздѣленіе свойствъ Божіихъ. Антонія, § 19.

по преимуществу антропологическимъ, ибо преобладающими чертами этого типа являются черты, опредѣляемыя по сравненію съ чертами человѣческой личности, такъ что даже само Божество мыслится здѣсь антропоморфически. По этой причинѣ этотъ типъ построения вообще близокъ къ наукамъ антропологическимъ и главнымъ образомъ связанъ съ успѣхами психологическаго самонаблюденія. Для иллюстраціи этого типа пусть читатель припомнитъ разные „опыты о человѣческомъ духѣ“ и построенія на этихъ опытахъ системы, которыми богата литература XVII и XVIII столѣтій.

64. Обращаясь теперь къ характеристикѣ построения философскихъ системъ съ точки зрѣнія разума, прошу прежде всего припомнить, что разумъ я называлъ раньше рефлексією на мышленіе. Эта рефлексія есть умственное воззрѣніе на объективное содержаніе понятій, открывающее въ этомъ содержаніи отношеніе условности, посредствомъ котораго въ каждомъ предметѣ понятія различается обуславливающий его свойства принципъ. Представленіе предмета понятія посредствомъ его принципа есть идея этого предмета. Въ понятіи общіе и частные его признаки остаются какъ-бы вѣдъ одинъ другаго, ибо находятся одни *подъ* другими и чрезъ то хотя объемлются одинъ другимъ, но также одинъ другимъ исключается (общій изъ частнаго и наоборотъ). Напротивъ въ идеѣ они объединяются, какъ моменты своего принципа, и мы чрезъ это разумѣваемъ основаніе ихъ бытія въ предметѣ, а чрезъ то разумѣваемъ самый предметъ. Идея, слѣдовательно, не только вноситъ единство въ понятіе предмета, но и возможное разумѣніе его природы. Но именно въ силу того, что идея вознѣкаетъ вслѣдствіе различенія условности, она постоянно выводитъ сознаніе, такъ сказать, за предѣлы самой себя до тѣхъ поръ, пока это сознаніе не дойдетъ до послѣдняго условія. Поэтому идея каждаго предмета отсылаетъ насъ къ идеямъ о другихъ предметахъ, отличіемъ отъ коихъ она обусловлена. Міръ поэтому представляется осуществленіемъ многихъ принциповъ или идей. Однако идея не можетъ остаться при этомъ множествѣ, такъ какъ она должна представить это множество чрезъ его принципъ; а это она можетъ лишь тогда предста-

вить, если это множество представить въ качествѣ моментовъ этого принципа. Мірѣ, такимъ образомъ, по подобію каждаго отдѣльнаго предмета, также представляется въ единствѣ, какъ выраженіе или осуществленіе своей идеи, которая содержитъ въ себѣ принципъ его бытія. Если мы на этой дорогѣ къ послѣднему основанію міра остановимся на предпоследней ступени, то мы найдемъ, что міръ существуетъ или какъ выраженіе истины ¹⁾, или какъ выраженіе блага, или какъ выраженіе красоты, ибо свойства и существованіе каждаго предмета въ представленіи его черезъ его принципъ могутъ быть объяснены лишь въ томъ случаѣ, если принципъ его бытія есть моментъ какой-нибудь изъ этихъ трехъ идей или даже всѣхъ ихъ вмѣстѣ. Но истина, добро и красота сами суть только моменты единой идеи, про которую можно сказать лишь то, что она идея и какъ идея, опредѣлена этими своими моментами. Итакъ, съ точки зрѣнія разума міръ на нашемъ умственномъ воззрѣніи въ концѣ концовъ необходимо долженъ представиться выраженіемъ идеи, именно какъ идеи ²⁾. Труднѣйшую задачу съ этой точки зрѣнія составляетъ объясненіе черезъ принципъ лжи, зла и безобразія, т. е. того несоотвѣтствія идеи, которое, повидимому, съ точки зрѣнія разума совсѣмъ должно не существовать. Такое или иное рѣшеніе этой проблемы даетъ извѣстную окраску всему міросозерцанію, построенному съ точки зрѣнія идеи, и приводитъ къ дуализму или монизму, къ пессимизму или оптимизму.

65. Идея, какъ принципъ міра, не есть однако послѣднее основаніе всѣхъ вещей: она выводитъ наше сознаніе за свои предѣлы, ибо оказывается идеею относительною. Въ самомъ дѣлѣ, всѣ ея моменты существуютъ лишь въ отношеніи къ

¹⁾ Мы полагаемъ обыкновенно, что мы именно тогда понимаемъ бытіе предмета, когда понимаемъ необходимость его существованія. Но необходимость его существованія мы понимаемъ только тогда, когда эта необходимость разумна, т. е. когда мы сознаемъ, что предмету необходимо быть надлежить. И въ этомъ лежитъ истина его бытія и истина его познанія. Постигая необходимость предмета, мы, слѣдовательно, постигаемъ его истину.

²⁾ Ср. *Карпова*, Система наложенія логики, § 111, стр. 253. Трудъ покойнаго профессора доселѣ остался неоцѣненнымъ по достоинству, можетъ по темнотѣ изложенія, но въ немъ таится много глубокихъ мыслей.

другому. Истина, благо и красота существуютъ лишь для ума, воли и сердца; а потому и единство ихъ, сама идея, можетъ существовать лишь въ отношеніи къ единству ума, воли и сердца, т. е. въ отношеніи къ другой идеѣ. Поэтому идея міра во всѣхъ своихъ моментахъ есть идея бытія въ отношеніи къ другому, которое предполагаетъ идею бытія для себя. Бытіе для себя есть бытіе въ отношеніи къ себѣ, т. е. оно есть тоже какъ-бы отношеніе къ другому; но это другое въ сущности тоже самое, что къ этому другому относится. Такое бытіе для себя есть наше самосознаніе или наша душа, ибо какъ познаваемый объектъ она существуетъ только въ отношеніи къ познающему субъекту, но этотъ субъектъ и есть именно самъ-же познаваемый въ этомъ случаѣ объектъ. Отождествленіе субъекта и объекта въ актѣ самосознанія есть представленіе нашего я въ качествѣ принципа душевной жизни. Но представленная черезъ этотъ принципъ душа себѣ самой является въ идеѣ, какъ самосознательная идея. Опредѣляя себя, какъ субъектъ истины, блага и красоты, т. е. опредѣляя себя, какъ субъектъ идеи, она находитъ въ себѣ умъ, волю и чувство; опредѣляя-же себя, какъ объектъ идеи, она находитъ въ умѣ истину, въ волѣ добро, въ чувствѣ красоту. Но опредѣляя умъ истинною, волю добромъ, чувство красотою, она создаетъ науку, практическую жизнь и искусство. Поскольку она сознаетъ себя носителемъ или субъектомъ истины, блага и красоты, она имѣетъ теоретическое самосознаніе; поскольку-же она опредѣляетъ себя этими тремя моментами идеи, какъ объектъ, она имѣетъ практическое самосознаніе. Въ практическомъ или нравственномъ самосознаніи она находитъ свое соотвѣтствіе или несоотвѣтствіе идеѣ о себѣ и произноситъ о себѣ свой судъ. Здѣсь въ этомъ пониманіи себя открывается у каждаго большое разнообразіе, вслѣдствіе чего нравственный характеръ или складъ у различныхъ людей бываетъ различенъ. Но черезъ это, конечно, человѣкъ не перестаетъ быть бытіемъ для себя. Такимъ образомъ въ бытіи для себя передъ нами развертывается все богатство психической жизни и желая эту жизнь познать съ точки зрѣнія разума, т. е. въ формѣ идеи, мы переходимъ къ

идеѣ существа, сознающаго себя въ формѣ самосознательной идеи, въ противоположность идеѣ, которая себя не знаетъ. Именно это и есть идея нашего я, со всею полнотою его содержанія, представленнаго въ качествѣ моментовъ его бытія (предметъ пневматологіи).

66. Но идея бытія для себя не есть еще идея существа абсолютнаго; ибо бытіе для себя есть противоположность бытія для другаго, а потому есть бытіе относительное. Наше я, какъ я, есть противоположность не я и потому обусловлено отрицательнымъ отношеніемъ къ другому, которое представляется внѣ я. Конечно, внѣ своего я мнѣ необходимо допустить существованіе другихъ я; но эти я внѣ меня составляютъ именно лишь отрицательное условіе того, что въ противоположность имъ себя я почитаю я. Какъ „это“ есть противоположность „того“ и „онаго“, такъ и наше я есть противоположность „ты“ и „онъ“ ¹⁾. Само собою разумѣется, что это противоположеніе потому и совершается въ сознаниі, что обусловлено реальною противоположностію. Итакъ для-себя-бытіе, какъ мы его находимъ въ насъ, есть бытіе условное. Но условіе не можетъ существовать безъ безусловнаго, по самой идеѣ своей. Поэтому наше сознание отсылается дальше, къ идеѣ существа безусловнаго, которое есть и безусловное бытіе для другаго, и безусловное бытіе для себя, и безусловный принципъ того и другаго, т. е. и безусловный объектъ, и безусловный субъектъ, и безусловный принципъ всякой субъективности и объективности. Въ самомъ дѣлѣ, наше сознание не можетъ имѣть идеи условнаго объекта безъ идеи безусловнаго объекта, равнымъ образомъ не можетъ имѣть идеи условнаго субъекта безъ идеи безусловнаго субъекта. Словомъ, нельзя представить никакого принципа бытія, не представляя безусловнаго принципа всякаго бытія. Итакъ мы приходимъ къ

¹⁾ По всей вѣроятности указательныя и личныя мѣстоимѣнія и по происхожденію находятся въ философскомъ сродствѣ, ибо, какъ самыя общія категоріи различенія вещей съ объективной (указательныя) и субъективной (личныя) стороны, они находятся несомнѣнно въ логическомъ сродствѣ. Славянскіе корни тѣхъ и другихъ, особенно 2-го и 3-го лица, несомнѣнно въ сродствѣ. *Ант. Будиловича*, „Анализъ составныхъ частей славянскаго слова съ морфологической точки зрѣнія“. Кіевъ. 1877, стр. 74—76.

идеѣ существа абсолютнаго. Но этотъ путь наши къ вершинѣ бытія въ сущности есть лишь возвратъ къ ней, ибо на самомъ-то дѣлѣ не отъ условнаго мы восходимъ къ безусловному, а, наоборотъ, отъ безусловнаго нисходимъ къ условному, ибо условное мы можемъ представить лишь чрезъ безусловное. Идея безусловнаго, слѣдовательно, въ нашемъ сознаніи предшествуетъ идеѣ условнаго, ибо ее обусловливаетъ ¹⁾. Но если такъ, то въ концѣ концовъ оказывается, что построеніе философской системы съ точки зрѣнія разума все сводится на идеѣ существа абсолютнаго или безусловнаго. Слѣдовательно, послѣднимъ основаніемъ этого построенія служить признаніе бытія безусловнаго въ томъ же и даже высшемъ объективномъ смыслѣ, чѣмъ въ какомъ мы признаемъ въ этомъ построеніи бытіе условное.

67. Теперь конечно понятно, что съ точки зрѣнія этого построенія существеннымъ въ вещахъ должно считаться принципиальное, обуславливающее собою свойства вещи; а самыя, обусловленные этимъ принципомъ, свойства должны считаться явленіемъ или выраженіемъ сущности. Тѣ же, что изъ этого принципа выведеннымъ быть не можетъ, будутъ считаться случайностію, не имѣющею существеннаго значенія. Принципиальное мы можемъ принять за содержаніе предмета, а свойства, въ которыхъ оно выражается, за существенную его характеризующую форму. Существеннымъ отношеніемъ предмета будетъ отношеніе условности. Ясно, что здѣсь всѣ свойства вещи мыслятся въ отношеніи къ ихъ необходимости и даже самое случайное должно являться съ этой точки зрѣнія, какъ необходимо мыслимая или признаваемая случайность. Очевидно, что различеніе существеннаго отъ случайнаго производится здѣсь посредствомъ представленія соотвѣтствія или несоотвѣтствія предмета своей идеѣ: существенное въ предметѣ есть соотвѣтствующее идеѣ, а несущественно—несоотвѣтствующее.

¹⁾ Ср. I a s o b i, Werke, IV, 6, S. 152: „Я беру цѣлаго челоѣка, безъ дѣленія его на части, и нахожу, что его сознаніе составляется изъ двухъ первоначальныхъ представленій, представленія условнаго и безусловнаго. Оба связаны между собою неразрывно, однако такъ, что представленіе условнаго предполагаетъ (уже) представленіе безусловнаго“.

Но то, что соотвѣтствуетъ идеѣ, чрезъ то самое входитъ въ идеальный міропорядокъ, какъ его составной моментъ, и предметы здѣсь, слѣдовательно, до извѣстной степени какъ-бы разрѣшаются въ свою идею. Разрѣшиться совершенно они конечно не могутъ, ибо тогда отъ предметовъ не осталось-бы ничего; а потому въ самомъ идеальномъ созерцаніи, т. е. въ самой идеѣ должна быть признана эта ихъ неразрѣшимость въ идею, какъ ручательство въ томъ, что они не мысли, не идеи, а именно реальные предметы, только соотвѣтствующие идеѣ, и вслѣдствіе этого соотвѣтствія занимающіе извѣстное мѣсто въ нашемъ идеальномъ міропредставленіи. Слѣдовательно, существеннымъ въ вещахъ съ этой точки зрѣнія должно на самомъ дѣлѣ считаться именно то, что по самой своей идеѣ есть не идея, а отличное отъ нея реальное содержаніе, характеризующееся въ своемъ реальномъ бытіи соотвѣтствіемъ смыслу выражаемой имъ идеи ¹⁾. Это не значитъ впрочемъ, чтобы для творческаго ума вещи не разрѣшимы были въ идеи.

68. Но если никакой предметъ не можетъ распускаться или вмѣстяться въ идею по самой своей идеѣ о немъ, то это еще болѣе приложимо къ абсолютному основанію всѣхъ вещей. Идея абсолютнаго бытія хотя и есть необходимая идея нашего разума, на которой онъ весь зиждется со всѣми своими познаніями, однако она не можетъ исчерпать бытія абсолютнаго, такъ какъ по самой своей идеѣ абсолютное абсолютно неисчерпаемо для нашей о немъ идеи и потому есть вышнее ей бытіе. Вслѣдствіе этого, съ точки зрѣнія нашего разума, абсолютное основаніе всѣхъ вещей само въ себѣ всегда должно остаться для разума неисчерпаемо и, слѣдовательно, непостижимо. Но идея о немъ, какъ мы видѣли, необходимо должна существовать, ибо безъ нея самъ разумъ немислимъ. Необходимо, слѣдовательно, должно существовать и представленіе абсолютнаго бытія въ идеѣ. Такъ какъ представленіе предмета въ идеѣ есть представленіе его посредствомъ его основанія или принципа, то абсолютное бытіе должно быть представлено въ этомъ случаѣ также посредствомъ своего принципа. Ясно,

¹⁾ Здѣсь лежатъ существенный пунктъ различія и несогласія съ Гегелемъ.

слѣдовательно, что въ абсолютное бытіе черезъ это должно внести представленіе нѣкотораго внутренняго безусловнаго отношенія къ себѣ (*τρόπος ὁπαρξέως*). Это отношеніе къ себѣ представимо лишь въ томъ случаѣ, если относящееся относится къ себѣ, какъ другое, оставаясь тѣмъ же, слѣдовательно, если въ этомъ отношеніи есть бытіе для другаго, или объектъ, бытіе для себя, или субъектъ, и бытіе, объединяющее и составляющее принципъ того и другаго, или самосознаніе. Дѣйствительно абсолютное бытіе, какъ условіе объективнаго бытія, есть абсолютный объектъ или бытіе для другаго. Какъ такое бытіе, оно должно быть принципомъ всего истиннаго, добраго и прекраснаго, т. е. должно быть самою абсолютною истиною, самымъ абсолютнымъ благомъ, самою абсолютною красотою. Но оно есть вмѣстѣ и абсолютный субъектъ или для себя бытіе, такъ какъ оно есть абсолютное основаніе и всякаго субъективнаго бытія, а не только объективнаго. Какъ абсолютный субъектъ, оно есть абсолютный умъ, абсолютная воля, абсолютное чувство. Сверхъ всего этого въ абсолютномъ должно быть объединяющее все это самосознаніе или личность; но абсолютная личность не можетъ быть простымъ самосознаніемъ, которое говоритъ о себѣ только одно я; оно должно быть абсолютнымъ самосознаніемъ, въ которомъ сознание единаго я содержитъ въ себѣ сознание „ты“ и „онъ“; ибо полное личное самосознаніе есть сознание и того, что есмь я, и того, что еси „ты“, и того, что есть „онъ“. Въ сущности, слѣдовательно, абсолютное должно быть представляемо какъ тріединая личность. Но здѣсь возможно это тріединство представлять себѣ различно и по большей части неправильно. Можно мыслить его модалистически (номиналистически) или тритеистически (реалистически), субординаціоналистически или въ совершенномъ равенствѣ и единосупціи. Истинное понятіе объ абсолютномъ есть конечно христіанское понятіе о Пресвятой Троицѣ, заимствуемое изъ откровенія, которое убѣждаетъ насъ, что Божество дѣйствительно едино по существу, но троично въ лицахъ: Отецъ, Сынъ и Св. Духъ. Но это непостижимое таинство Св. Троицы однако не могло бы быть скрыто чловѣку, если бы разумъ чловѣческій не былъ способенъ какимъ-

нибудь образомъ принять его, если-бы въ самомъ устройствѣ его не было къ тому расположенія. Именно это расположеніе разума къ умопредставленію Пресвятой Троицы и выражается въ способности идеальнаго различенія въ самомъ абсолютномъ нѣкоторыхъ внутреннихъ отношеній къ себѣ ¹⁾. А потому таинство Пресвятыя Троицы, по христіанскому ученію, хотя и совершенно непостижимо, но разуму не противорѣчитъ и въ немъ представимо ²⁾. Что касается до отношенія существа абсолютнаго къ вещамъ или міру конечныхъ и условныхъ существъ, то съ разсматриваемой точки зрѣнія оно должно представляться не иначе, какъ отношеніемъ чистой, абсолютной условности, въ силу которой бытіе вещей условныхъ всецѣло зависитъ отъ бытія абсолютнаго. Это отношеніе здѣсь берется внѣ всякаго отношенія ко времени, ибо съ точки зрѣнія абсолютной условности должно быть обусловлено и самое время, вслѣдствіе чего абсолютное бытіе мыслится здѣсь внѣ всякаго времени, а условное вмѣстѣ съ временемъ и во времени и, слѣдовательно, по идеѣ своей, возникаетъ (приходитъ въ бытіе) съ началомъ времени. Это возникновеніе условнаго вмѣстѣ съ временемъ обыкновенно представляютъ или какъ результатъ истеченія, т. е. какъ бы нѣкотораго изліянія безусловнаго, или какъ результатъ его саморазвитія. Но такъ какъ ни то, ни другое не можетъ причисловать существу безусловному, то правильнѣе будетъ та мысль, что условное есть результатъ нѣкотораго абсолютнаго акта, въ силу котораго оно является непосредственно, т. е. непосредственно за наступленіемъ этого акта приходитъ въ бытіе изъ небытія. Въ этомъ именно и состоитъ чистая, абсолютная условность, которая ближе всего подходитъ къ христіанскому понятію о

¹⁾ См. *Іоанна Дамаскина*. Точн. излож. правосл. вѣры I, VIII, 28: „Отецъ, Сынъ и Духъ Святый во всѣхъ отношеніяхъ, кромѣ нерожденности и психовенія, суть одно, а раздѣляются въ умопредставленіи (ἐπινοία). Ибо единого знаемъ Бога, а только въ свойствахъ Отечества, Сыновства и Исхожденія представляемъ различіе, по качеству причины и происходящаго отъ причины и по совершенству Упостаси, т. е. образу бытія“.

²⁾ *Макарій*. Догмат. Богосл. § 29: Отношеніе догмата къ здравому разуму; *Филарета*, Догм. Богосл. § 70—71. *Хрисанва*, Религія др. міра въ отнош. къ христіанству III, стр. 339.

твореніи изъ ничего и которая наиболѣе согласуется съ истинною идеею существа абсолютнаго, какъ абсолютной личности. Но актъ такой условности можетъ быть только актомъ абсолютно свободной воли, абсолютно свободнаго и, слѣдовательно, абсолютно всемогущаго самоопредѣленія. Характеристическое состоитъ здѣсь именно въ этомъ самоопредѣленіи, ибо какъ-бы въ подробности ни представляли себѣ возникновеніе условнаго съ точки зрѣнія разума, во всякомъ случаѣ оно должно считаться результатомъ именно такого самоопредѣленія; только по теоріямъ эманации и эволюціи само самоопредѣленіе (вопреки своему понятію) является актомъ несвободнымъ, а по теоріи творенія—актомъ совершенно свободнымъ. Таково въ самыхъ общихъ чертахъ представленіе объ абсолютномъ бытіи и его отношеніи къ вещамъ конечнымъ съ точки зрѣнія разума.

69. Если теперь соединить вмѣстѣ всѣ указанныя нами черты построенія философской системы съ точки зрѣнія разума, то мы получимъ построеніе объективнаго міра подѣ условіемъ абсолютно-объективнаго принципа всякаго бытія, представленіе субъективнаго міра подѣ условіемъ абсолютно-субъективнаго принципа всякаго бытія, и наконецъ представленіе о самомъ высочайшемъ и абсолютномъ основаніи субъективнаго и объективнаго въ отношеніи его къ себѣ самому, поскольку оно можетъ быть принципомъ своего собственнаго бытія. Во всѣхъ областяхъ философскаго построенія мы видимъ, слѣдовательно, преобладаніе принципіальнаго и безусловнаго, такъ какъ во всѣхъ областяхъ такое построеніе здѣсь возможно только лишь чрезъ верховный принципъ всякаго бытія и жизни. Очевидно, слѣдовательно, что построеніе философскихъ системъ съ точки зрѣнія разума обращаетъ преимущественное вниманіе на отношеніе вещей къ безусловному основанію и всецѣло зависитъ отъ идеи этого основанія. Сущее созерцается здѣсь, какъ совокупность принциповъ вещей въ ихъ разнообразныхъ отношеніяхъ подѣ условіемъ совершенно абсолютнаго принципа, который составляетъ идеальное и реальное условіе познаваемаго бытія. Такъ какъ высочайшій принципъ всякаго бытія есть Божество, то этотъ типъ

построенія философскихъ системъ по справедливости можно назвать теологическимъ или даже теософическимъ, потому что здѣсь разумъ дѣлаетъ попытку уяснить себѣ идею внутреннихъ отношеній Божества къ себѣ самому. По этой причинѣ этотъ типъ построенія находится въ весьма близкомъ отношеніи къ наукамъ собственно богословскимъ, которыя имѣютъ своимъ ближайшимъ предметомъ религіозную жизнь и религіозное отношеніе между Богомъ и человѣкомъ. Для иллюстраціи разсмотрѣннаго нами типа построенія можно поэтому указать на всѣ выдающіяся теософическія системы и даже на знаменитыя метафизическія построенія нашего столѣтія, которыя по существу своему близки и къ теософіи и къ богословию (Фихте, Шеллинга и Гегеля).

70. Теперь мы видимъ, что сообразно различнымъ точкамъ зрѣнія, можно руководствоваться въ построеніи философскихъ системъ, существуетъ три главнѣйшихъ типа этого построенія. Доселѣ мы старались уловить характеристическія особенности каждаго изъ этихъ типовъ и нашли, что точкѣ зрѣнія представленія соотвѣтствуетъ типъ по преимуществу космологическій, точкѣ зрѣнія понятія—антропологическій и, наконецъ, точкѣ зрѣнія идеи—теологическій или теософическій. Это конечно не значитъ, чтобы каждый изъ этихъ типовъ не имѣлъ своей космологіи, антропологии и теологіи; это указываетъ только на то, что въ каждомъ изъ названныхъ типовъ преобладаетъ и какою исключительною особенностію онъ можетъ характеризоваться. Особенности эти выступили-бы для насъ еще ярче, если бы можно было представить характеристику каждаго изъ этихъ типовъ совершенно отдѣльно, безо всякаго вліянія другихъ типовъ, чего однако едва-ли можно было-бы достигнуть вълѣдствіе той взаимной связи одного типа съ другимъ, которая соотвѣтствуетъ связи между руководящими точками зрѣнія въ построеніи. Какъ-бы рельефно, впрочемъ, ни выступало существенное различіе между этими типами философскаго построенія, во всякомъ случаѣ они сохраняютъ то существенное между собою сходство, что всѣ они суть типы именно „построенія“. Будемъ-ли мы разсматривать сущее съ точки зрѣнія представленія по категоріи частей и

цѣлаго (едилаго и многого), или станемъ 'на точку' зрѣнія понятія и будемъ разсматривать мѣръ по категоріи общаго и частнаго; возвысимся-ли мы, наконецъ, до точки зрѣнія идеи и постараемся уяснить себѣ бытіе вещей, руководствуясь категоріею условнаго и безусловнаго,—всегда мы будемъ имѣть въ своемъ сознаніи лишь нѣкоторое познавательное построеніе или проэктію бытія, которая всегда будетъ сохранять свой конструктивный характеръ, какимъ-бы видоизмѣненіямъ она ни подвергалась. Во всѣхъ трехъ указанныхъ типахъ мы не выходимъ, слѣдовательно, за предѣлы чисто формальнаго познания, которое, подобно математическому знанію, можетъ насъ познакомить съ дѣйствительнымъ бытіемъ лишь въ томъ случаѣ, если это бытіе дано ему отвнѣ, само-же по себѣ представляетъ лишь проэктію этого бытія, его идеальную возможность, поскольку оно можетъ этой проэктіи соответствовать. Что $A=A$ и что $2 \times 2=4$, это конечно несомнѣнная истина, но эта истина не показываетъ намъ, что A и 2 въ дѣйствительности существуютъ. Въ дѣйствительности можетъ не существовать (какъ и не существуетъ) ни одного математически правильнаго прямоугольнаго треугольника и тѣмъ не менѣе никто не станетъ сомнѣваться въ истинности Пифагоровой теоремы, что квадратъ гипотенузы равенъ квадратамъ катетовъ. Построеніе или проэктіа можетъ быть формально совершенно истинна; но именно только какъ проэктіа. Въ ней мы не можемъ пойти никакого ручательства, что она дѣйствительно соответствуетъ реальному бытію. Такимъ образомъ три типа построенія философскихъ системъ мы можемъ разсматривать лишь, какъ три формы идеальныхъ проэктій бытія, представляющихъ (проэктирующихъ) его съ различныхъ сторонъ, сообразно способностямъ нашего ума, которыя однако не содержатъ въ себѣ никакого ручательства въ томъ, что познаваемая вещь дѣйствительно существуетъ. Конструктивный формализмъ составляетъ, слѣдовательно, общую характеристическую черту всѣхъ типовъ философскихъ системъ. Какъ построеніе, всякая наука формальна, и раціонализмъ въ сущности есть формализмъ.

71. Весьма возможно, что формальная истина соответствуетъ

матеріальной; но это возможно только въ томъ случаѣ, если она соотвѣтствуетъ своему содержанію. Если-же формальное построеніе отрывается отъ своего содержанія и заключается въ себѣ самомъ, тогда оно легко превращается въ пустое построеніе различныхъ проэкцій, которыя могутъ дѣйствительности и не соотвѣтствовать. Но оно отрывается всякій разъ, если на мѣсто дѣйствительнаго содержанія ставитъ свои-же собственныя формы, т. е. когда эти формы считаетъ дѣйствительно сущимъ, объектомъ своихъ построеній. Такая замѣна содержанія формою возможна для нашего ума именно потому, что всякая форма сама можетъ стать содержаніемъ новой формы, если ее разсматривать, какъ объектъ, не обращая вниманія на содержаніе, въ отвлеченіи отъ него. Въ этомъ случаѣ умъ нашъ принимаетъ за объектъ свою-же собственную формальную дѣятельность и чрезъ то отрывается отъ дѣйствительныхъ объектовъ познанія и заключается въ себѣ самомъ; можетъ быть, самъ того не замѣчая, онъ становится здѣсь опредѣляющимъ принципомъ дѣйствительности, своего рода мѣрою всѣхъ вещей. Въ этомъ собственно и состоитъ раціонализмъ, который принимаетъ различные виды соотвѣтственно типамъ построенія философской науки. Если объективируется (въ нѣкоторомъ родѣ гипостизирруется) форма представленія съ его моментами—ощущеніемъ и воспріятіемъ, получается эмпиризмъ; если объективируется понятіе, получается разсудочная философія; если, наконецъ, объективируется идея, получается спекулятивный идеализмъ. Несомнѣнно, такое превращеніе формы въ содержаніе имѣетъ свое значеніе, ибо форма несомнѣнно составляетъ предметъ нашего познанія; но не слѣдуетъ дѣлать ее мѣрою всѣхъ вещей, потому что она не имѣетъ дѣйствительной самостоятельности. Разумъ, заключившійся въ себѣ, оставляетъ дѣйствительное бытіе въ сторонѣ. Ошибка раціонализма въ томъ именно и состоитъ, что будучи въ силахъ создавать одни лишь формальныя построенія, онъ претендуетъ эти проэкціи бытія выдать за реальное содержаніе бытія, совершенно упуская изъ виду, что самыя эти проэкціи возможны лишь въ томъ случаѣ, если въ основаніи ихъ лежить данное отвнѣ бытіе. Возсозидая въ представленіи, въ

понятіи или идеѣ, конструкцію и сущность (essentia) вещи, онъ думаетъ вывести изъ этого понятія ея бытіе. Но разумъ можетъ приписать бытіе вещи лишь послѣ того, какъ нащелъ его фактически. Нельзя вмѣстѣ съ эмпиризмомъ и Кантомъ говорить: ощущаю или воспринимаю, „*следовательно*“ ощущаемый предметъ существуетъ; нужно сказать: ощущаю „*потому, что*“ ощущаемый предметъ существуетъ. Нельзя заключать вмѣстѣ съ Декартомъ ¹⁾: *cogito, „ergo“ sum*; нужно вмѣстѣ съ Шеллингомъ ²⁾ сказать по Августиновски ³⁾: *cogito, quia sum*. Нельзя также вмѣстѣ съ Ансельмомъ ⁴⁾ утверждать: имѣю идею Существа всесовершеннѣйшаго, необходимо существующаго въ дѣйствительности, „*следовательно*“ Богъ существуетъ въ дѣйствительности; нужно вмѣстѣ съ Декартомъ ⁵⁾, Мальбраншемъ ⁶⁾ и въ сущности Шеллингомъ ⁷⁾ утверждать: имѣю идею Существа всесовершеннаго, необходимо существующаго въ дѣйствительности, „*поелику*“ Богъ дѣйствительно существуетъ. Мы можемъ познавать лишь то, *что* вещь есть, но не можемъ сами по себѣ знать, что она *есть*. Бытіе, следовательно, въ качествѣ реального первоначальнаго содержанія формальнаго знанія есть нѣкоторый данный *prius* познания, который таковымъ долженъ быть признанъ и въ самомъ познаніи. Но это признаніе есть возвращеніе разума къ первоначальному источнику всякаго содержанія его построеній, независимому отъ разума,—къ источнику, въ которомъ это содержаніе дается ему непосредственно. Такъ какъ этимъ источникомъ можетъ быть лишь непосредственное откровеніе вещей въ непосредственномъ переживаніи, то такое возвращеніе разума есть возвращеніе его къ откровенію.

¹⁾ Descartes, Principia, I, 7: Meditationes, II.

²⁾ Frantz, Schelling positive Philos. II, §. 3.

³⁾ August. De civitate Dei, XI, 26: я существую, если обманываюсь....
Поелику я долженъ существовать, чтобы обманываться даже, если-бы и обманывался...

⁴⁾ Anselmi, Proslogium, cc. II—IV.

⁵⁾ Descartes, Oeuvres, par. J. Simon, p. 95. Сравни. Куно-Фишера, Ист. нов. флп. I, 113—119.

⁶⁾ Malebransche, Entretiens sur la Metaphysique, II, 5.

⁷⁾ Schelling, Werke, X a, S. 14, III b, S. 156 und. folg.

72. Но возвращеніе къ откровенію въ сущности есть возвращеніе къ религіи, какъ первоначальному источнику содержанія нашего разума. Въ самомъ дѣлѣ, откровеніе было нами опредѣлено, какъ непосредственное переживаніе, въ которомъ на первый планъ выступаютъ не формальныя отношенія вещей, а ихъ живое подлинное бытіе и взаимодействіе, чрезъ которое овѣ обнаруживаютъ свое внутреннее существо внутреннему существу нашего духа, поскольку духъ нашъ на непосредственное, живое отношеніе вещей отвѣчаетъ непосредственнымъ реальнымъ состояніемъ своего существа. Въ силу этого реальныя различія вещей должны производить соотвѣтствующія реальныя различія въ самомъ нашемъ существѣ. Духъ нашъ иначе долженъ переживать въ себѣ отношеніе къ объективному и иначе къ себѣ самому, иначе къ условному и иначе къ безусловному. Вслѣдствіе отношенія къ нашему сознанію эти реальныя различія должны различаться и въ нашемъ познаніи, какъ различныя: объективное должно представляться инымъ, чѣмъ субъективное, условное инымъ, чѣмъ безусловное. Чрезъ это различеніе живыя отношенія превращаются въ формальныя различія, полагаемыя въ сознаніи, и реальное входитъ въ идеальную форму. Если мы теперь обратимъ вниманіе на условія, при которыхъ реальныя различія въ непосредственномъ переживаніи становятся содержаніемъ идеальныхъ формъ, то мы найдемъ, что объективное можетъ быть дано въ различеніи лишь подъ условіемъ данности въ этомъ различеніи субъективнаго, какъ противоположность этого субъективнаго, и условное можетъ быть дано въ этомъ различеніи лишь подъ условіемъ данности въ немъ безусловнаго. Но такъ какъ субъективное и объективное въ ихъ взаимоотношеніи являются конечными, сдвигичными и условными, то ясно, что условіемъ различенія ихъ данности для сознанія есть данность въ немъ бытія безконечнаго, высочайшаго и безусловнаго, какъ это мы старались показать и выше при характеристикѣ различныхъ типовъ философскаго построенія. А такъ какъ данность для сознанія есть не что иное, какъ непосредственное откровеніе въ непосредственномъ переживаніи, то ясно, что послѣднимъ условіемъ различенія въ сознаніи всего объектив-

наго и субъективнаго служить именно непосредственное живое откровеніе нашему духу существа безконечнаго, высочайшаго и безусловнаго ¹⁾. Ясно, что объективное может открыться въ переживаніи нашему духу, если самъ духъ себѣ въ немъ открывается, и духъ нашъ может открываться себѣ лишь тогда, если ему уже открыто безконечное, высочайшее и безусловное Существо въ непосредственномъ живомъ взаимодействіи, имъ въ себѣ переживаемомъ ²⁾. Это и естественно, ибо духъ и природа, субъектъ и объектъ, тогда только могутъ стать въ непосредственныя живыя отношенія другъ къ другу, если они поставлены въ эти отношенія высшимъ условіемъ своего бытія, Существомъ абсолютнымъ, и если, слѣдовательно, они уже стоятъ въ живомъ къ нему отношеніи чрезъ зависимость свою отъ его творческой и сохраняющей силы. Но такое живое отношеніе къ Существо абсолютному, высочайшему и безконечному со стороны разумныхъ существъ есть не что иное, какъ религія ³⁾. Это не теоретическое; познавательное отношеніе, но именно отношеніе живое, въ которомъ высочайшее Существо открывается всей цѣлости нашего, такъ или иначе переживающаго это откровеніе, духа и которое составляетъ объектъ познанія, но само не есть познаніе. Такимъ образомъ откровеніе совпадаетъ съ понятіемъ религіи и возвращеніе разума къ откровенію въ сущности есть возвращеніе его къ религіи.

73. Возвращаясь къ религіи, разумъ дѣйствительно только возвращается къ своему первоначальному источнику ⁴⁾, отъ котораго онъ получилъ свое начало (Коринт. III, 5). Въ дѣйствительности все наше знаніе, какъ мы видѣли, основывается

¹⁾ In luce primae veritatis omnia intelligimus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale, sive gratuitum, nihil aliud est, quam quaedam impressio veritatis aeternae. Thomae Aquin. Sum. Theol. I q. LXXXVIII a. 3. ad 1.

²⁾ Писовѣдъ блаженнаго Августина отъ начала до конца проводитъ именно ту мысль, что онъ узналъ себя лишь послѣ того, какъ позналъ истиннаго Бога.

³⁾ Макарія, Введеніе въ правосл. богословіе §§ 11—15; Рождественскаго, Аналогетика, I, 121—143. Ср. Voigt, Fundamentaldogmatik, §§ 2—3, 9—10.

⁴⁾ Августинъ въ самомъ словѣ religio видитъ намекъ на такое возвращеніе къ первоначальной связи между Богомъ и человекомъ. De civit. Dei X, 3. Подобное у Лактанція, Institut. IV. 28.

на откровеніи и, слѣдовательно, на религіи. На религіи сначала основывалась и философія, такъ что религіозное міросозерцаніе въ началѣ совпадало съ раціональнымъ. Только въ послѣдствіи, съ развитіемъ рефлексіи, разумъ переноситъ свое вниманіе на себя, сознаетъ свои собственные начала и можетъ противопоставлять ихъ религіи. Получивъ отъ нея первоначальное происхожденіе, онъ погружается въ самосозерцаніе, замыкается въ себѣ, и, забывая свою связь съ религіей, можетъ отпасть отъ нея. Въ этомъ процессѣ самосознанія онъ думаетъ дѣйствовать автономически, но достигнувъ сознанія своей автономіи, онъ находитъ себя отрѣшеннымъ отъ вѣшняго ему бытія, а потому онъ долженъ или наложить на себя руку въ самоубійствѣ скептицизма, или отказаться отъ своей автономіи. Но скептицизмъ есть невозможность и противорѣчіе; ибо безсиліе разума въ немъ признаетъ самъ-же разумъ: признаніе невозможности объективнаго знанія, какъ истинное знаніе, содержитъ въ себѣ ручательство въ возможности этого знанія, которое однако невозможно, если разумъ дѣйствуетъ автономически. Чтобы выйти изъ этого затрудненія, разуму остается признать вѣшній для него авторитетъ, дающій ему объективное содержаніе. Но этотъ авторитетъ есть откровеніе въ непосредственномъ переживаніи, обусловленное религіознымъ отношеніемъ къ Божеству, и, слѣдовательно, совпадающее съ религіей. Если выразиться языкомъ Канта ¹⁾, разумъ долженъ признать приматъ религіи и свою собственную гетерономию, чтобы достигнуть въ своемъ познаніи объективнаго бытія, т. е. онъ долженъ волюнѣ сознательно признать руководительное значеніе религіознаго принципа для себя самого и въ себѣ самомъ. По такое признаніе, какъ сознательный актъ, возможно для разума только въ томъ случаѣ, если онъ достигъ самосознанія и автономіи; ибо только въ силу своего самосознанія и автономіи онъ можетъ признать свою гетерономию, или что то же, въ силу автономіи дѣйствовать гетеро-

¹⁾ Кантъ употребляетъ эти выраженія въ приложеніи къ практическому разуму; ибо онъ признаетъ приматъ и автономію практическаго разума. Справедливѣе однако отнести эти качества къ религіи. См. Kant, *Critic. d. practischen Vernunft*, herausgeb. v. Kirchmann, 3 Aufl. S. 143.

помически. Само собою разумѣется, что такое признаніе своей гетерономіи и руководящаго значенія религіознаго принципа для разума возможно на каждой ступени его развитія, особенно въ критическіе моменты, когда онъ сознаетъ неудовлетворительность или недостаточность развиваемаго имъ (формальнаго) раціональнаго принципа; но особенную нужду въ этомъ признаніи онъ долженъ чувствовать именно въ тѣ моменты, когда онъ прошелъ въ своемъ развитіи всѣ главнѣйшія возможные для него точки зрѣнія, когда онъ исчерпалъ все свое содержаніе, перепробовалъ всѣ типы своихъ построеній, совершилъ весь циклъ развитія въ извѣстной формѣ и въ извѣстныхъ историческихъ условіяхъ: ибо только въ этомъ случаѣ онъ достигаетъ наиболѣе полного самосознанія, возможнаго для него при данныхъ обстоятельствахъ, и вмѣстѣ съ этимъ самосознаніемъ наиболѣе яснымъ образомъ начинаетъ сознавать свою отчужденность отъ объективной истины и необходимость внѣшняго авторитета, необходимость религіознаго откровенія. „Узнайте сначала, что такое разумъ, говоритъ Гаманнъ, и тогда прекратится всякое разногласіе съ вѣрою“ ¹⁾).

74. Автономическое признаніе своей гетерономіи нужно отличать отъ того непосредственнаго единства съ откровеніемъ или религіей, въ которомъ разумъ находится вначалѣ. Непосредственное единство съ откровеніемъ есть первоначальное принятіе его въ формы разума и согласіе съ нимъ, безъ всякаго изслѣдованія на основаніи началъ разума. Но такое согласіе есть вѣра, ибо „вѣра, говоритъ св. Іоаннъ Дамаскинъ, есть согласіе безо всякой пытливости“ ²⁾). Первоначальное единство есть, слѣдовательно, вѣра. Первоначальное міросозерцаніе необходимо поэтому должно быть построено на вѣрѣ. Мы, однако, не можемъ возстановить этого первоначальнаго міросозерцанія, которое возникло вмѣстѣ съ первоначальнымъ употребленіемъ разума при первоначальномъ образованіи религіи и языка, ибо теперешнія религіи и языки содержатъ въ себѣ элементы пережитой человѣчествомъ культуры.

¹⁾ См. Геттингера, Аполог'я христіанства I, отд. 2, стр. 6.

²⁾ I. Дамаскинъ, Точное изложеніе православнаго вѣры. IV, II, стр. 242; Thomas Aquin. S. Th, II, 2 q. 2.

И религія, и остатки древняго міросозерцанія въ языкѣ суть, слѣдовательно, продукты не одной вѣры, но и преданія, которое старается хранить вѣру и само основывается на вѣрѣ. Поскольку традиціонное міросозерцаніе основывается на вѣрѣ, всѣ религіи и языки согласно содержатъ въ себѣ указанія на вѣру въ невидимый выше-чувственный міръ, на вѣру въ существованіе челоуѣка по смерти, на вѣру въ личныхъ боговъ или Божество, на вѣру въ существованіе откровеній и, наконецъ, на вѣру въ то, что все зависитъ отъ высочайшаго Существа ¹⁾. Но поскольку они основываются на преданіи, они при этихъ общихъ чертахъ обнаруживаютъ крайнее разнообразіе и противорѣчіе,—знакъ, что первоначальное міровоззрѣніе, основанное единственно на вѣрѣ, не сохранилось въ своей чистотѣ до настоящаго времени, но искажено безсознательными или сознательными измѣненіями, внесенными со стороны. Поэтому при настоящихъ условіяхъ нашего воспитанія, въ силу коихъ мы подвергаемся неотразимому вліянію исторически сложившагося міросозерцанія, мы не можемъ образовать міросозерцанія, основаннаго либо на одной личной вѣрѣ, либо на одномъ преданіи или вѣрѣ исторической, ибо при попыткѣ къ этому мы неминуемо или впадемъ въ субъективизмъ (какъ протестанты), переходящій въ концѣ концовъ въ чистый раціонализмъ, или въ слѣпую покорность внѣшнему историческому авторитету (какъ католики), которая переходитъ въ суевѣріе. Чтобы выйти изъ затрудненія, нужно къ непосредственной личной вѣрѣ и историческому преданію присоединить разумное изслѣдованіе, по слову Апостола: „испытывайте самихъ себя, въ вѣрѣ-ли вы: самихъ себя изслѣдывайте“ (2 Корин. XIII, 5) и по слову Самого Господа, который говоритъ: Ис-

¹⁾ Ср. *Рождественскаго*, Апологетика, I, 137—143. Также: Mat. Müller, *Science de la religion*, Paris, 1873. Bagnouf, *La science des religions*, т. VII и VIII: Бюриуфъ находитъ даже, что вслѣдствіе первоначальнаго принципіальнаго и историческаго единства религій, всѣмъ религіямъ свойственна вѣра единого Бога. Ср. *Еббарда*, Апологетика т. II. — „Фило:офія міеологіи, говоритъ Шеллингъ, представилъ доказательство того, что тройственное число божественнаго всемогущества образуетъ корень, изъ котораго выросли религіозныя представленія всѣхъ извѣстныхъ намъ и сколько-нибудь замѣчательныхъ народовъ“. Schelling, *Werke*, III b. S. 313—314. Ср. *Геттингера*. Апологія II, стр. 97.

пытывайте Писанія (Іоан. V, 39. Сравн. 1 Іоан. IV, 1; Титу 1, 9; 1 Петра, III, 15; 2 Коринѣ. XI, 6; Колосс. IV, 5—6) ¹⁾. Черезъ приложеніе подобнаго изслѣдованія традиціонная и личная вѣра приобрѣтають сознательность и разумность, а черезъ это является возможность уразумѣнія вѣрою или черезъ вѣру, о которомъ говоритъ тотъ-же Апостолъ: „вѣрою разумѣваемъ“ (Евр. XI, 3), ибо именно черезъ это приложеніе изслѣдованія къ непосредственному согласію разума съ откровеніемъ, въ которомъ дается объективное бытіе, нашъ разумъ становится разумѣніемъ объективнаго (истиннаго) бытія вещей. „Сказать же, что при свѣтѣ откровенія человекъ долженъ отказаться отъ самодѣтельности мысли, значить тоже, что требовать, чтобы человекъ при свѣтѣ солнца закрылъ глаза, чтобы лучше видѣть“ ²⁾. Такимъ образомъ признаніе гетерономіи разума въ отношеніи къ откровенію и религіи въ сущности не исключаетъ его самодѣтельности, потому что такое признаніе можетъ быть только автономическимъ и сознательнымъ.

75. Однако разумъ, автономически признавшій свою гетерономію, есть разумъ, дѣйствующій уже гетерономически: онъ уже не въ себѣ находитъ опору, ибо онъ свободно перенесъ ее въ откровеніе и религію. Черезъ это разумъ приобрѣтаетъ новое качество: онъ становится религіознымъ. Простое познаніе Божества и непосредственная вѣра въ Него еще не составляютъ религіознаго акта; ибо и „бѣсы вѣрують и трепещуть“ (Іак. II, 19). Нужно, чтобы это знаніе или вѣра обратились въ религіозное дѣло. Они обращаются въ это дѣло, если сознательно не въ себѣ ищутъ точки опоры, а въ религіозномъ отношеніи, въ религіозной жизни. Здѣсь, такъ сказать, преодолевается эгоизмъ, кичливость (1 Коринѣ. VIII, 1) разума, и въ этомъ преодолѣнии обнаруживается религіозная заслуга или добродѣтель разума, такъ что только чрезъ такое преобразование его становится возможнымъ то разумное служеніе (*λατρεία λογική*), о которомъ говоритъ Апостолъ Павелъ (Римл. XII, 1—2). Естественно, что отсюда возникаетъ особый типъ

¹⁾ См. Антонія, Догмат. Богословіе, § 17.

²⁾ Слова профес. Кудрявцева, въ статьѣ: „Нужна-ли философія“. См. „Вѣра и Разумъ“, Май I, отд. 2, 1884, стр. 459.

философской дѣятельности разума, именно типъ религіозной философіи. Отличительною чертою этого типа служить то, что здѣсь разумъ высшимъ объединяющимъ принципомъ всѣхъ своихъ построеній дѣлаетъ уже не собственные формальныя начала, а откровеніе въ его высшемъ смыслѣ, именно религіозное откровеніе безконечнаго, высочайшаго, абсолютнаго Существа, поскольку на этомъ откровеніи зиждется вся религіозная жизнь человѣка, а на религіозной всякая другая. Но такъ какъ откровеніе Божества человѣку и религіозная жизнь человѣка, основывающаяся на этомъ откровеніи, находятся въ такомъ между собою отношеніи, которое въ силу свободы соотносящихся въ этомъ актѣ сторонъ, можетъ измѣняться, то и принципъ религіозной философіи не можетъ представлять изъ себя чего-либо неподвижнаго и законченнаго; напротивъ онъ есть принципъ развивающійся и, слѣдовательно, историческій. А вслѣдствіе этого и построение религіозной философіи не можетъ имѣть типа неподвижной системы, но должно представлять также извѣстное развитіе и заключать въ себѣ исторію ¹⁾, какъ это, напримѣръ, представляетъ христіанская догматика, которая не только имѣетъ свою исторію, начавшуюся уже въ первый день бытія человѣка, но и предметомъ своимъ имѣетъ нѣкоторую высшую исторію божественнаго домостроительства ²⁾. Но ввести въ построение исторической элементъ религіозная философія можетъ только въ томъ случаѣ, если она кромѣ этого откровенія будетъ считать основаніемъ своихъ построеній еще историческое свидѣтельство объ этомъ откровеніи. Такимъ образомъ мы опять здѣсь приходимъ къ преданію, какъ и въ исторической вѣрѣ; только здѣсь оно не просто принимается на вѣру, но должно представить ручательство своей исторической истинности. Смотри по тому, какъ понимаютъ откровеніе и къ чему относятъ историческое свидѣтельство, здѣсь возможны два противоположныхъ направленія: натурализма и супранатурализма. Первое направленіе возникаетъ тогда, если принципомъ философскаго построенія признаютъ

¹⁾ Schelling, Werke, B. III b, S. 141.

²⁾ Христіанская догматика представляетъ въ сущности философію исторіи въ высочайшемъ смыслѣ слова.

лишь одно естественное откровеніе и отвергаютъ сверхъестественное; второе, напротивъ, возникаетъ въ томъ случаѣ, если принципомъ построенія признаютъ лишь одно сверхъестественное откровеніе и отвергаютъ естественное. Но такъ какъ само сверхъестественное откровеніе, по самому понятію своему, предполагаетъ уже естественное, то объ указанныя крайности должны быть примирены на основаніи понятія откровенія вообще ¹⁾, которое по отношенію къ Божеству всегда естественно, а по отношенію къ человѣку всегда сверхъестественно. Чрезъ это однако не уничтожается различіе между откровеніемъ обычнымъ и чрезвычайнымъ, доступнымъ для разума и сверхъразумнымъ; ибо эти различія даны въ понятіи о самомъ существѣ откровенія, какъ актѣ свободномъ, зависящемъ единственно отъ воли Божіей.

76. Здѣсь я закончу характеристику различныхъ типовъ построенія философскихъ системъ. Правда, характеристика эта слишкомъ коротка, слишкомъ отрывочна, чтобы дать полное представленіе объ этихъ типахъ; но мнѣ она представляется совершенно достаточной, чтобы очертить различіе между ними. Читателя, который этой характеристикой останется недоволенъ, я прошу бы стать на мою точку зрѣнія и дополнить собственнымъ размышленіемъ то, что ему кажется неяснымъ и неполнымъ. Я съ своей стороны стремился не къ тому, чтобы каждую характеристику развить въ цѣлую философскую систему, построенную соотвѣтственно характеризуемому типу, а къ тому только, чтобы показать, какъ различные моменты въ развитіи нашего сознанія вообще выражаются въ построеніи философскихъ системъ, и какъ всѣ типы построенія, возвышаясь одинъ надъ другимъ, исходятъ изъ откровенія и приводятъ къ откровенію, понимаемому въ самомъ обшир-

¹⁾ Христіанское сверхъестественное откровеніе принимаетъ въ свой составъ и естественное. См. *Филарета*. Догмат. Богосл. I, § 3, стр. 7. Ср. Thomae Aquin. S. Th. I q. 2. a. 2 ad 1: quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, non sunt articuli fidei, sed preambula ad articulos. Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam. Снегн: ibidem II, 2, qu. 1. a. 7: Omnes articuli impliciti continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur Deus esse, et providentiam habere circa hominum salutem.

номъ смыслѣ слова, въ смыслѣ метафизическаго и религіознаго откровенія, естественнаго и сверхъестественнаго, внутренняго и внѣшняго, въ смыслѣ откровенія вообще ¹⁾, при чемъ откровеніе всегда даетъ намъ то, чего мы никогда не могли-бы узнать сами собою, посредствомъ одного своего ума ²⁾. Такимъ образомъ я нашелъ, что есть четыре различныхъ типа построенія философскихъ системъ: типъ космологическій, въ которомъ преобладаетъ форма представленія, типъ антропологическій, въ которомъ преобладаетъ форма логическаго понятія, типъ теологическій или теософическій, въ которомъ преобладаетъ форма идеи, и, наконецъ, типъ философіи откровенія, въ которомъ преобладаетъ фактический принципъ откровенія, объединяющій въ качествѣ моментовъ системы всѣ три указанные формальные типа. Въ мою задачу не входило и не входитъ построеніе самой философіи откровенія, къ которой ведетъ историческое развитіе философскаго сознанія; мнѣ нужно было только доказать, что это развитіе дѣйствительно ведетъ къ откровенію. И мнѣ кажется, что изъ характеристики различныхъ типовъ философскихъ системъ этотъ результатъ вытекаетъ съ неменьшею очевидностію, чѣмъ изъ разсмотрѣнія внутреннихъ и внѣшнихъ условій исторіи философіи, которое было представлено въ предыдущихъ главахъ.

77. Итакъ, различные моменты развитія нашего сознанія, въ качествѣ различныхъ точекъ зрѣнія, находятъ своеобразное выраженіе въ различныхъ типахъ философскаго построенія. Теперь слѣдуетъ намъ разсмотрѣть, какъ различные типы этого построенія выражаются въ историческомъ развитіи философіи, ибо тогда будетъ ясно, что внутреннія условія нашего созна-

¹⁾ Въ этомъ широкомъ смыслѣ слово „откровеніе“ употребляется и въ Св. Писаніи. См. Wilkii Clavis Novi Test. sub voce: φατέρωσις, φατερόω, ἀποκαλύψις, ἀποκαλύπτω. Гильдебрандта, Словарь къ Н. З.: откровеніе.

²⁾ Schelling, Werke, B. IV b, S. 4: „Къ чему было-бы откровеніе и для какой цѣли было-бы удерживать самое понятіе объ откровеніи, если-бы черезъ него мы не познакомились ни съ чѣмъ, кромѣ того, что мы знаемъ, или могли-бы знать безъ него, сами собою?“ „Или понятіе откровенія не имѣетъ никакого смысла и должно быть совсѣмъ оставлено, или необходимо согласиться, что содержаніемъ откровенія должно быть то, что безъ него не только было бы неизвѣстно, но и никогда не могло-бы быть извѣстно“. Ibidem. S. 5.

нія вообще, выражаясь въ различныхъ типахъ построения философскихъ системъ, управляютъ дѣйствительною, фактическою исторіею философскаго развитія, если, конечно, эта исторія есть не что иное, какъ послѣдовательное выраженіе этихъ типовъ. Но исторія философіи именно это самое выраженіе и есть. Предшествующая характеристика представляетъ развитіе этихъ типовъ а priori; исторія философіи представляетъ его а posteriori. Въ предшествовавшей характеристикѣ типы эти изображены, какъ отвлеченная схема или норма философскихъ построеній; въ исторіи они развиваются конкретно и разнообразятся подъ вліяніемъ индивидуальной человѣческой свободы, которая даетъ своеобразную, болѣе или менѣе полную, выдержку этихъ схемъ въ произведеніяхъ различныхъ философовъ. Такое конкретное развитіе названныхъ типовъ въ исторіи философіи, по моему мнѣнію, представляетъ два цикла: древній и новый. Въ древней философіи космологическій типъ выразился въ до-Сократовской философіи, антропологическій—въ Аттической, и теологическій—въ Александрійской. Завершеніе этого цикла представляетъ философія отцевъ Церкви и схоластическая философія, ибо какъ та, такъ и другая, по существу были именно философіей откровенія. Въ новой философіи космологическій типъ выразился въ космософіи и космологіи философіи возрожденія, антропологическій—въ такъ называемой новой философіи отъ Декарта до Канта, теологическій—въ новѣйшей, съ Канта до философіи откровенія Шеллинга. Зачатки философіи откровенія новыхъ временъ даны Якоби, Шлейермахеромъ и Шеллингомъ и потомъ, какъ мнѣ кажется, развиваются въ различныхъ направленіяхъ нѣмецкаго богословія. Очевидно, что центральнымъ пунктомъ развитія философіи должно считать именно появленіе христіанства, какъ завершенія древней исторіи и начала новой. Слѣдующее за симъ историческое обозрѣніе, надѣюсь, будетъ служить оправданіемъ всѣхъ этихъ положеній.

А. Остроумовъ.

(Продолженіе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1886.

№ 8.

АПРѢЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

	Стр.
Представители догматико-полемиической проповѣди въ IV вѣкѣ на Востокѣ Профессора С.-Петербургской духовной академіи Н. Барсова	497—523
Наши новые „философы и богословы“ (продолженіе). Т. Стоянова	524—546
Къ вопросу о догматическомъ развитіи Церкви. А. Ш.	547—570

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Идеализмъ и реализмъ (продолженіе). Профессора Кіевской духовной академіи. П. Тинницкаго	373—386
Исторія философіи въ отношеніи къ откровенію (продолженіе). М. Остроумова	387—415
М. Т. Цицерона „Тускуланскія бесѣды“ къ М. Бруту (кн. I-я) (продолже- ніе). Ѳ. Садова	416—422

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе: Опредѣленія Святѣйшаго Синода.—Распоряженіе епархіальнаго началь-
ства.—Постановленія бывшаго въ Казани собранія преосвященныхъ архіереевъ.—Сни-
сокъ лицъ духовнаго званія Харьковской епархіи, кои, за службу по духовному въ-
домству, награждены Святѣйшимъ Синодомъ ко дню Св. Пасхи въ 1886 году.—Отъ
Правленія Харьковской духовной семинаріи.—Отъ Совѣта Харьковского Епархіаль-
наго женскаго училища.—Епархіальныя извѣщенія.—Отчетъ о состояніи церковно-при-
ходскихъ школъ Харьковской епархіи за 1884 учебный годъ.—Извѣстія и замѣтки.—
Объявленія.

ХАРЬКОВЪ.

ТИПОГРАФІЯ ОКРУЖНАГО ШТАБА, НЕМЕЦКАЯ № 26.

1886.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

ВЪ ОТНОШЕНИИ КЪ ОТКРОВЕНІЮ.

(Продолженіе *).

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Глава I.

Главные моменты развитія древней философіи.

78. Возникновеніе греческой философіи.—79. Первый періодъ —80. Представленіе о началѣ вещей и міръ.—81. Физиологія.—82. О Божествѣ.—83. Методъ.—84. Ступени развитія философіи перваго періода, соотвѣтствующія моментамъ представленія.—85. Скептицизмъ перваго періода (софисты).—86. Второй періодъ—философіи самосознанія.—87. Ученіе этой философіи о началѣ бытія и общій взглядъ на міръ.—88. Антропологія этого періода.—89. Ученіе о Божествѣ.—90. Методъ.—91. Ступени развитія въ этомъ періодѣ, соотвѣтствующія моментамъ понятія.—92. Номиналистическое направленіе и разрѣшеніе въ скептицизмъ (пирронисты и академики).—93. Третій періодъ—теологическій—94. Ученіе о безусловномъ началѣ вещей—95. Феноменологія духа.—96. Сверхчувственный міръ и внутреннія отношенія Божества.—97. Методъ.—98. Ступени развитія, соотвѣтствующія моментамъ идеи.—99. Позитивизмъ и скептическій феноменизмъ.—100. Признаніе откровенія въ качествѣ принципа, высшаго по отношенію къ разуму.—101. Соотвѣтствіе моментовъ развитія греческой философіи циклу развитія нашего сознанія.

78. Греческій политеизмъ уже въ гомеровскія времена заключалъ въ себѣ монотеистическій элементъ ¹⁾, коренящійся въ первоначальномъ и непосредственномъ откровеніи, который ясно просвѣчивалъ сквозь густое покрывало мифологическихъ преданій, затемнившихъ его массою исторически наслоившихся

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1885 г. № 14.

¹⁾ Nägelsbach. Die nachhomerische Theologie, S. 140.

заблуждений ¹⁾. Естественно поэтому, что стремление къ монизму является у грековъ при первой-же попыткѣ дать себѣ нѣкоторый сознательный отчетъ въ своемъ міросозерцаніи. Уже очень рано у нихъ являются богословствующие мыслители (θεολογίσαντες) ²⁾, проникнутые этимъ стремленіемъ. Изъ Аристотеля ³⁾ мы знаемъ, что древніе поэты (ἀρχαῖοι ποιηταί) и новые теологи (θεολογοί), а также и смѣшанные мыслители (οἱ μεικτεροὶ αὐτῶν), не обо всемъ говорившіе въ мифической формѣ, занимались обработкою народныхъ сказаній именно въ этомъ направленіи. Дѣйствительно, всѣ извѣстныя намъ космоогоніи, принадлежащія этимъ богословствующимъ мыслителямъ, имѣютъ цѣлю изобразить происхожденіе боговъ и вселенной, т. е. всей совокупности вещей, изъ одного начала въ порядкѣ ихъ появленія въ видѣ родословной, во главѣ которой поставляли: или ночь (орѣнчская оогонія) ⁴⁾, или ночь и небо ⁵⁾, или океанъ (Гомеръ), или хаосъ (Гезіодъ и Акусилай), или Зевса (Ферекидъ) ⁶⁾. Но отъ этого стремленія къ монизму въ области теологической недалеко было уже и до философіи, потому что философія по самому существу своему есть объясненіе бытія вещей посредствомъ одного первоначальнаго ихъ основанія. Чтобы философія возникла дѣйствительно, для этого пужно было основаніемъ своихъ изслѣдованій слѣдовать не авторитетъ преданія, но принципы, присущіе разуму

¹⁾ Рим. I, 22—23. Объ этомъ затемнѣніи говоритъ Геродотъ II, 52. По его словамъ, неслучи сначала почитали боговъ, не давая имъ опредѣленныхъ наименованій. Только въ позднѣйшія времена они заимствовали названія боговъ по большей части отъ египтянъ. Ср. гл. 50. Это показываетъ, что первоначально у грековъ были болѣе чистыя понятія о Божествѣ, подъ конецъ-же многобожіе у нихъ доходить до чистаго фетишизма. Въ кританѣхъ, въ Аѣинахъ, были назначаемы формальные судебные процессы надъ неодушевленными предметамъ, если они причинили вредъ безъ участія челоѣка (топорами, камнями). Grote, III p. 104; V p. 22. Porphyr. de Abstemientia II, 30. Pausan. I, 28. Тэйлоръ. Первобытная культура I. 264. 1872. Сиб.

²⁾ Aristot., Metaph. I, 3.

³⁾ Arist. Ibid. XIV, 4.

⁴⁾ Сюда можно отнести Элимениду. Ueberweg, Grundriss d. Gesch. d. Philosophie I, § 8, S. 29.

⁵⁾ Plato, Tim. 40, 8. Arist. XIV, 4; Schwegler, Die Metaph. Aristot. 4 Band, S. 253.

⁶⁾ Arist. Ibidem, XIV, 4. Diog. Laert. I, 119.

и перенести свои изысканія изъ сферы преданій въ область наличной дѣйствительности. При всей своей важности, такой переходъ изъ области миѣческаго богословія въ область философіи совершился у грековъ незамѣтнымъ образомъ, ибо онъ произошелъ въ самой-же религіозной области. Переносъ центръ тяжести изъ области преданій въ область наличной дѣйствительности, переходъ отъ вліянія авторитета къ руководству своими собственными принципами, мыслящее сознаніе грека стремилось все къ той-же цѣли, къ какой оно стремилось и въ своемъ богословствованіи, ибо какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ оно направлялось къ уясненію перваго начала всѣхъ вещей ¹⁾. Вслѣдствіе этого греческая философія, за исключеніемъ эпохъ крайняго скептицизма ²⁾, никогда не разрывала связи съ религіей и даже съ политеизмомъ. Вооружаясь противъ антропоморфізма и антропатизма народныхъ представленій о богахъ, она однако никогда не отвергала множественности божественныхъ существъ. Развивая идею единого Бога, лежавшую въ зародышѣ въ самомъ-же политеизмѣ, она допускала и множество другихъ боговъ, подчиненныхъ единому истинному Богу ³⁾. Совершенно сознательно, она никогда не разрывала связи и съ самымъ преданіемъ, и основаннымъ на немъ богословствованіемъ. Она только стремилась понять это преданіе въ духѣ своихъ принциповъ, примѣнить его къ собственному пониманію и возстановить его древнѣй-

¹⁾ Поэтому перваго философа — Фалеса Аристотель прямо сближаетъ съ богословствующими мыслителями. *Metaph. I, 3*. Сравни: *Krische, Forschungen auf das Gebiete d. alt. Philos. I, 35*.

²⁾ Даже въ эпохи скептицизма она утверждала лишь только то, что о богахъ она ничего не знаетъ, а не то, чтобы боговъ вовсе не было ни въ какомъ смыслѣ. Даже философы, заслужившіе въ древности прозваніе атеистовъ, въ сущности не были атеисты въ собственномъ смыслѣ, какъ, напр., Гиппионъ или Теоdorfъ. См. *Zeller, Die Philos. der Griechen I, 233, 1; II, 235, 4*. О Теоdorfѣ, что онъ отрицалъ лишь народные представленія о богахъ см. *Clement Alex. Pedag. 15, a*. Извѣстный Діагоръ Мелосскій, обвиненный въ безбожій за разоблаченіе мистерій, былъ поэтъ. *Zeller, I, 864, 963*.

³⁾ Даже Ксенофанъ говоритъ то объ единомъ Богѣ, то о многихъ богахъ. „Одинъ только есть Богъ величайшій надъ богами и людьми, ни тѣломъ смертнымъ не подобный, ни мыслию“. *Mullachius, Fragmenta philosoph. Graecorum. I, 101*.

пій первоначальный смыслъ, въ полной увѣренности, что за мифическою формою этого преданія скрывается нѣкоторое божественное откровеніе или сказаніе (θεῶς ἂν εἰρήσθαι νομίσαιεν) ¹⁾. Возникнувъ изъ религіознаго стремленія и первоначально именно въ области религіозной, самостоятельное философское мышленіе грековъ въ сущности всегда носило характеръ религіозный ²⁾.

79. Переходу мысли изъ области религіозныхъ преданій въ область наличной дѣйствительности способствовало распространеніе новыхъ и преобразование старыхъ географическихъ, астрономическихъ и математическихъ представленій, которое возбуждено было подѣ вліяніемъ торговыхъ и политическихъ сношеній грековъ съ персами и особенно съ египтянами ³⁾.

¹⁾ Arist., Metaph. XII, 8. Plato, Phileb. 16, c—d; Timeus 40 d; de Republ. 388 b, 391 a, heg. IV, 713 a, 716 a, c, и другія мѣста.

²⁾ Въ отношеніи къ мифологіи философамъ свойственъ былъ такъ называемый аллегорическій способъ толкованія, не особенно нравившійся, впрочемъ, Платону. Phaedr. 229, c—e. Аллегорически понимали различныя божества: Пизагоръ, Парменидъ, Гераклитъ, Эмпедоклъ, которые всѣ de diis tabulati sunt, по выраженію Макробія (I, 2). Такъ-же понимали божества Анаксагоръ и ученикъ его Метродоръ. Демокритъ и Эпикуръ не отвергали бытія боговъ. Стоики держались аллегорическаго толкованія. Сенека говоритъ Ер. 88: „то дѣлають Гомера стоикомъ, то эпикурейцемъ, то перипатетикомъ, то академикомъ. Очевидно, въ Гомерѣ ничего этого нѣтъ, потому что въ немъ есть все“. Особенно процвѣталъ этотъ способъ пониманія мифологіи въ Александрійскій періодъ у неоплатониковъ. Подъ конецъ были даже выработаны особенные приемы толкованія мифовъ. Напримѣръ каждаго бога, носящаго имя, можно было объяснить тройко: исторически (πραγματικῶς), предполагая, напр., что онъ былъ царь; психически (ψυχικῶς), понимая, напримѣръ, Геру въ значеніи души, и физически или стихійно (στοιχειακῶς), принимая, что Аполлонъ, напримѣръ, солнце (Пропілея, II от. 2 стр. 46).

³⁾ Запасъ географическихъ свѣдѣній, пріобрѣтенныхъ греками при основаніи колоній, коихъ одинъ Милетъ основалъ 80, потомъ свѣдѣнія, сохранявшіяся въ описаніяхъ береговыхъ плаваній (периплахъ), должны были подвергнуться значительному измѣненію со времени основанія греческихъ колоній въ Египтѣ (Геродотъ II, 128. 30. 58), гдѣ Фараонъ Нехао II, около времени возникновенія философіи, подѣ руководствомъ финикійскихъ матросовъ, снарядилъ знаменитую морскую экспедицію, подобную экспедиціи Генриха Мореплавателя (Геродотъ IV, 42). Результаты этой экспедиціи, объѣхавшей Африку, должны были произвести особое возбужденіе умовъ. И мы видимъ, что греческіе логографы вскорѣ послѣ того начинаютъ заниматься и географіей, какъ, напримѣръ, Гекатей Милетскій, Гелланикъ и другіе. Несомнѣнно, что около этого-же времени начинаютъ рас-

Это обстоятельство было причиною, почему въ первомъ періодѣ своего развитія греческая философія исключительно примыкаетъ къ этимъ областямъ научнаго знанія. Основываясь на этихъ знаніяхъ, она пытается построить собственно космологію. Вниманіе философовъ преимущественно направляется на внѣшній міръ, человѣческій духъ не противопоставляется природѣ и человѣкъ разсматривается, какъ объектъ однородный съ другими предметами природы. Само Божество представляется въ видѣ начала природы, какъ естественная первоначальная сила или элементъ дѣла. Сначала въ этомъ направленіи выступили Фалесъ и Анаксимандръ. Вѣроятно изъ Анаксимандровой философіи выдѣлились затѣмъ три главныхъ направленія этого періода: іонійское въ лицѣ Анаксимена, пифагорейское—въ лицѣ Пифагора и элейское—въ лицѣ Ксенофана. За этими тремя школами послѣдовали позднѣйшіе натуръ-философы: Анаксагоръ, Эмпедоклъ, который, по Аристотелю, былъ моложе Анаксагора ¹⁾, и атомисты: Левкиппъ и Демокритъ. Крайности іонійскаго направленія, выразившіяся въ Гераклитѣ и его послѣдователяхъ (текучкахъ, *ῥέωντες*), окончились скептицизмомъ Протагора, а крайности элейскаго направленія, выразившіяся въ діалектикѣ Зенона, кончились скептицизмомъ Горгія.

80. Собственно философскимъ вопросомъ въ этой космографіи былъ вопросъ о началѣ космоса, или о началѣ всѣхъ вещей. Здѣсь можно найти четыре направленія: іонійское, пифагорейское, элейское и направленіе позднѣйшихъ натурфилософовъ. Общее всѣмъ этимъ направленіямъ то, что подъ началомъ вещей они разумѣли первоначальныя стихіи или сущности, изъ которыхъ вещи возникаютъ, изъ чего онѣ состоятъ

пространяться и новыя астрономическія свѣдѣнія. Можетъ быть около этого времени у грековъ былъ введенъ *октаетерисъ*, восьмилѣтній періодъ для согласованія луннаго года съ солнечнымъ, какъ думаетъ *Додвелль* (*Уэвелля*, Истор. индукт. наукъ, I, 169). По Плутарху (жизнь Солона, 25) Солонъ занялся подобнымъ исправленіемъ. Возможно, что Фалесъ зналъ халдейскій саросъ,—періодъ, которымъ пользовались для предсказанія лунныхъ затмѣній (H. Martin, *Revue Archéologique*. IX, 1864, p. 170—199). Во всякомъ случаѣ первый философъ былъ и первый астрономъ.

¹⁾ Arist., Met. I, 3.

и во что онѣ обращаются, т. е. разумѣли нѣкоторую первоначальную вещь, которая служить матеріею другихъ изъ нея возникающихъ и въ нее возвращающихся вещей ¹⁾. Изъ іонійскихъ философовъ такимъ началомъ считали: Thalész—воду, Анаксимандръ — безпредѣльную и неопредѣленную матерію, представляющую изъ себя нейтральную смѣсь всѣхъ противоположностей, Анаксименъ и Діогенъ — безконечный воздухъ, Гераклитъ—огонь ²⁾. Пифагорейцы считали матеріальнымъ началомъ вещей число, которое опредѣляетъ безконечное, какъ его предѣлъ, т. е. въ качествѣ начала представляли единицу, производящую другія числа изъ безпредѣльной возможности числа. Элейцы: Ксенофанъ, Парменидъ и Зенонъ, основнымъ элементомъ всѣхъ вещей считали „единое“ бытіе, которое они представляли пространственно-непрерывнымъ и вѣчнымъ. Изъ позднѣйшихъ натуръ-философовъ Анаксагоръ считалъ составными элементами вещей безконечное число такъ называемыхъ оміомерій ³⁾, находившихся въ хаотическомъ смѣшеніи, и умъ, приводящій ихъ въ порядокъ; Эмпедоклъ—четыре стихіи: землю, воду, воздухъ и огонь, соединяемые любовью, или раздѣляемые ненавистью; наконецъ Левкиппъ и Демокритъ началомъ всего считали безконечное число атомовъ, раздѣленныхъ пустотою, причемъ эти атомы, соединяясь разумно и по необходимости ⁴⁾, производятъ міръ. Относительно вопроса о способахъ происхожденія міра изъ этихъ началъ существовало два взгляда: одни допускали, что это происхожденіе есть дѣйствительный процессъ природы; другіе, элейцы, полагали, что происхожденіе вещей есть лишь нѣчто кажущееся нашему несовершенному познавію, на самомъ-же дѣлѣ происхожденія нѣтъ,

¹⁾ Ἀρχή имѣетъ значеніе и начала во времени, и составной стихіи, и матеріальной причины (ὄλη), какъ это объясняетъ самъ Аристотель. Metaph. V, 1.

²⁾ Мыѣ кажется, что началомъ вещей эти философы считали ту стихію, которая по количеству, казалось, преобладаетъ надъ другими. Аристотель говоритъ, что каждый философъ считалъ свой элементъ безпредѣльнымъ. Ph y s. 105, 6; III, 4, 203.

³⁾ Частицы, качественно подобныя вещамъ, изъ нихъ происходящимъ, напр., частицы костей, крови, золота.

⁴⁾ Πάντα ἐκ λόγου καὶ ὑπ' ἀνάγκης. Stob. Ecl. I, 160. Ueberweg, Grundriss I, § 25, § 88.

а есть простое пребываніе. При этомъ всѣ эти философы самое происхожденіе понимали: или динамически, или математически, или механически. Динамики полагали, что начало вещей само обращается въ эти вещи посредствомъ *измѣненія*, при чемъ это измѣненіе считали или выдѣленіемъ (*ἐκκρίνεσθαι*) изъ неопредѣленной матеріи опредѣленныхъ противоположностей при помощи движенія, какъ у Анаксимандра, или сгущеніемъ и разрѣженіемъ, какъ у Анаксимена, или превращеніемъ первоначальнаго элемента въ другія вещи, какъ у Гераклита. Математики, именно пифагорейцы, почитавшіе сущностію вещей число, смотрѣли на происхожденіе вещей, какъ на *происхожденіе чиселъ* (посредствомъ единицы изъ безпредѣльной возможности ихъ), причемъ образуются всѣ количественныя различія (большаго и меньшаго) и количественныя отношенія вещей, къ которымъ они сводили и качественныя различія. Очевидно, пифагорейцы въ этомъ взглядѣ объединяли и динамическое, и механическое пониманіе возникновенія совокупности существующаго ¹⁾. Наконецъ механики производили вещи изъ *смѣшенія* или *раздѣленія* допускаемыхъ ими вѣчныхъ элементовъ, подъ вліяніемъ нѣкоторой посторонней силы. Такъ, по мнѣнію Анаксагора, всѣ вещи произошли отъ соединенія и выдѣленія оміомерій подъ вліяніемъ дѣйствія ума; по мнѣнію Эмпедокла вещи происходятъ отъ смѣшенія и раздѣленія четырехъ вѣчныхъ стихій (огня, воздуха, воды, земли) подъ вліяніемъ любви и ненависти; по мнѣнію атомистовъ, Левкиппа и Демокрита, все возникаетъ изъ соединенія и раздѣленія атомовъ вслѣдствіе нѣкоторой необходимости, повидимому разумной ²⁾. Механическимъ смѣшеніемъ объясняли возникновеніе вещей Ксенофанъ и Парменидъ. Ксенофанъ, повидимому, все производилъ изъ смѣшенія земли и воды, или воздуха ³⁾, а Парменидъ все выводилъ изъ противоположности

¹⁾ Zeller, I, 385.

²⁾ Мысль о случайномъ соединеніи атомовъ представляетъ догадку позднѣйшихъ толкователей Демокрита. Ueberweg, I, 83; Zeller, I, 788.

³⁾ Brandis, Handb. d. Gesch. Griech.-Röm. Philos. I, 370, h. Cousin, Nouveaux fragment. philos. 47. О воздухѣ, какъ началъ вещей у Ксенофана, повидимому, говоритъ Эмпедоклъ. Arist. de coelo II, 13. Ср. Zeller. I, 497.

свѣта и тьмы, холода и тепла, тяжелаго и легкаго, которые соединяются между собою подъ вліяніемъ любви ¹⁾. Парменидъ, впрочемъ, равно какъ и Зенонъ, отрицали дѣйствительность этого процесса, полагая, что о происхожденіи вещей можно говорить лишь съ точки зрѣнія обыкновеннаго мнѣнія, а не съ точки зрѣнія истиннаго знанія. Вѣроятно, того же мнѣнія держался и Ксенофанъ, основатель этой школы ²⁾. Что же касается формы цѣлаго космоса, происходящаго такими способами изъ перваго начала вещей, то въ рѣшеніи вопроса объ этой формѣ можно находить тоже три направленія: физико-динамическое, математическое и механическое. Философы перваго направленія представляли массу земную въ формѣ плоскаго листа или плоскаго цилиндра, надъ которымъ въ наклонно-горизонтальномъ направленіи кругообразно движутся воздухомъ огненные земныя испаренія или раскаленные камни (Анаксагоръ и Демокритъ) въ видѣ небесныхъ свѣтилъ, при чемъ земля остается неподвижною въ центрѣ міра, поддерживаемая какою-нибудь другою стихіею. Такъ Фалесъ полагалъ, что земля покоится на безпредѣльной поверхности воды ³⁾. Анаксимандръ придавалъ ей форму плоскаго цилиндра, окруженнаго вихреобразно движущимся воздухомъ, причемъ цилиндръ этотъ остается неподвижнымъ по причинѣ равенства разстояній отъ границъ міра, объемлемаго безпредѣльнымъ, изъ котораго все происходитъ ⁴⁾. Очевидно, Анаксимандръ приближался къ математическому направленію. Анаксименъ, Анаксагоръ и Демокритъ придавали землѣ такую же плоскую форму и полагали, что она поддерживается воздухомъ ⁵⁾, который Анаксимену представлялся безпредѣльнымъ. Подобнаго же мнѣнія держался вѣроятно и Гераклитъ ⁶⁾. Ксенофанъ утверждалъ,

¹⁾ Arist., Metaph. I, 4, 5; Phys. I, 3.

²⁾ Относительно Ксенофана это, повидимому, рѣшить невозможно. Ср. Zeller, I, 494.

³⁾ Arist., Metaph. I, 3; de coelo IX, 13; Phys. 105, в; 203, а. По контексту мѣста Аристотеля въ книгѣ о небѣ можно допустить, что Фалесъ не придавалъ землѣ сферической формы, какъ утверждаетъ псевдо-Плутархъ, Placita.

⁴⁾ Arist., de coelo II, 13.

⁵⁾ Arist., ibidem, II, 13.

⁶⁾ Zeller, Die Philos. der Griechen, I. S. 625.

что нижняя часть земли безпредѣльна, потому что коренится въ безпредѣльномъ ¹⁾, а надъ поверхностію, параллельно ей, движутся въ безпредѣльность въ видѣ свѣтилъ земныя испаренія, которыя подымаясь зажигаются, а опускаясь гаснутъ ²⁾. Философы математическаго направленія представляли землю въ видѣ сферы, которая не занимаетъ центральнаго положенія въ системѣ міра. Именно у пифагорейцевъ земля и 9 планетъ ³⁾ движутся одна за другою вокругъ центральнаго огня, будучи утверждены въ прозрачныхъ, вставленныхъ одна въ другую, полныхъ сферахъ (а можетъ быть и кругахъ), разстоянія между коими опредѣляются гармоническими отношеніями музыкальной октавы ⁴⁾. Наконецъ третье направленіе помѣщаетъ землю въ центрѣ міра. Такъ Парменидъ полагалъ, что земля неподвижно находится въ центрѣ міра, окруженная полыми движущимися сферами различной плотности ⁵⁾, подобно тому какъ у пифагорейцевъ окруженъ ими огонь. Эмпедоклъ, повидимому, старался примирить пифагорейцевъ и Парменида. По его мнѣнію земля держится въ центрѣ міра кругообразнымъ движеніемъ вселенной, которая окружена твердою сферою вращающихся внѣшнихъ небесъ, одна половина коихъ темная, а другая свѣтлая. На этихъ небесахъ утверждены звѣзды, а дископодобныя и кристаллообразныя планеты свободно плаваютъ въ воздушной сферѣ, внутри этихъ небесъ ⁶⁾. — Вотъ все существенное, къ чему можно свести содержаніе философіи перваго періода, по скольку оно относится къ объективному міру. Ясно, что эти воззрѣнія на міръ нисколько не выходятъ за предѣлы астрономическихъ и физико-математическихъ доктринъ вообще, типическія черты коихъ характеризованы нами въ § 52.

81. Этимъ представленіямъ о мірѣ совершенно соотвѣтствуетъ представленіе тогдашнихъ философовъ и о душѣ. По

¹⁾ Arist., de coelo 11, 13; ἐπ' ἀπειρον αὐτὴν ἑρριζωσθαι λέγοντες...

²⁾ Zeller, ibidem 1, 500.

³⁾ Въ числѣ ихъ считались солнце и луна и противоземліе, подобныя кристалльнымъ сферамъ. Zeller. I, 394.

⁴⁾ Zeller, ibidem. I. 371, 398, 383.

⁵⁾ Zeller, ibidem. I. 525.

⁶⁾ Zeller, ibidem. I, 712 und ff.

свидѣтельству Аристотеля всѣ философы того времени приписывали душѣ три черты: движеніе, ощущеніе и безтѣлесность ¹⁾. Приписывая ей безтѣлесность, они однако не могли отрѣшиться отъ всякаго пространственнаго образа; они придавали ей при этомъ не только матеріальный или стихійный видъ, но по большей части и самую сущность ея представляли совершенно стихійно... Это можно видѣть изъ слѣдующаго перечня ихъ мнѣній: Фалесъ считалъ душу причиною движенія, ибо на томъ основаніи, что магнитъ притягиваетъ желѣзо, онъ приписывалъ ему душу ²⁾, а Гиппонъ полагалъ, что душа состоитъ изъ воды. Анаксимандръ считалъ душу воздухообразною ³⁾, Анаксименъ—прямо воздухомъ или воздушнымъ дыханіемъ ⁴⁾, Гераклитъ полагалъ, что она изъ всѣхъ вещей наиболѣе безтѣлесное существо, подобное испаренію ⁵⁾. Пифагорейцы несомнѣнно считали душу числомъ ⁶⁾, гармонією тѣла ⁷⁾ и причиною движенія, однако это не мѣшало нѣкоторымъ изъ нихъ представлять ее въ видѣ пылинокъ, носящихся въ воздухѣ и постоянно движущихся, а нѣкоторымъ считать ее причиною движенія этихъ именно пылинокъ ⁸⁾. Пифагорейскіе миѣя передаютъ, что душа отдѣляется тѣломъ безъ всякаго отношенія къ его свойствамъ, вступая съ нимъ въ нѣкоторую чисто случайную связь ⁹⁾. Ксенофанъ представлялъ душу, какъ огненное дыханіе, если вѣрить Діогену Лаерцію ¹⁰⁾. Парменидъ, о-

¹⁾ Arist., de anima I, 2, 20. Ὅριζονται δὲ πάντες τὴν ψυχὴν τρισὶν, ὡς εἰπεῖν, κινῆσει, αἰσθῆσει, τῷ ἀσώματῳ. Выше однако, Аристотель указываетъ только двѣ черты: движеніе и ощущеніе. Ibid. I, 2, 2.

²⁾ Arist. Ibid. I, 2, 14. Ibid. I, 2, 18.

³⁾ Theodoret, Sermon. V, p. 545. Ἀναξίμενης καὶ Ἀναξίμανδρος... ἀερώδῃ τῆς ψυχῆς τὴν φύσιν εἰρήκασιν.

⁴⁾ У Stob. Eclog. 296. Ἡ ψυχὴ ἢ ἡμετέρα ἀπὸ οὐσα..., собствен. слова Анаксимена. Plut. Plac. I, 3, 6.

⁵⁾ Arist., de Anima. I, 2, 16. εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν. Ср. Zeller. I, 642.

⁶⁾ Arist., Metaph. I, 5, 2. Stob. Eclog. I, 682.

⁷⁾ Plato, Phaedon. 85, c. Arist., de anima I, 4. Philop. de anima 13. 15..

⁸⁾ Arist., de anima, I, 2, 4; ἐν τῷ ἄερι ζύσματα.

⁹⁾ Ibid. I, 3, 23.

¹⁰⁾ Diogen Laert. IX, 19: τὴν ψυχὴν πνεῦμα πυροτικὸν εἶναι...

тождествлявшій мышленіе и бытіе, причиною жизни считалъ теплое, т. е. огонь или принципъ огня, но онъ допускалъ, что и холодное также одарено своего рода жизнью, ибо и трупъ чувствуетъ холодъ. По его мнѣнію мышленіе человѣка находится въ зависимости отъ состоянія его тѣла и смѣшенія элементовъ теплаго и холоднаго, потому что, по его словамъ, мысль есть то, что наполняетъ (пространство организма или даже міра) ¹⁾. Анаксагоръ не дѣлалъ различія между душею и умомъ, распространеннымъ всюду во вселенной, и считалъ душу причиною движенія ²⁾. Демокритъ тоже не полагалъ различія между душею и умомъ, какъ принципомъ высшимъ по отношенію къ душѣ, и вмѣстѣ съ Левкиппомъ полагалъ, что душа состоитъ изъ самыхъ мелкихъ и подвижныхъ огненныхъ атомовъ, способныхъ проникать въ тѣлесный организмъ при посредствѣ дыханія, которое они считали мѣрою жизни. Тѣлесный организмъ, сжимаясь (при выдыханіи), снова расширяется отъ проникновенія этихъ атомовъ при вдыханіи, и только черезъ посредство этого процесса, составляющаго существо жизни, эта жизнь сохраняется въ организмѣ ³⁾. По мнѣнію Эмпедокла душа состоитъ изъ четырехъ стихій, при чемъ каждая стихія души ощущаетъ тѣже стихіи, находящіяся внѣ ⁴⁾. Пифагорейцы и Эмпедоклъ вѣрили въ переселеніе душъ, а Парменидъ допускалъ ихъ предсуществованіе. Демокритъ тоже допускалъ предсуществованіе ⁵⁾. Таковы различныя мнѣнія относительно души у философовъ перваго періода греческой философіи. Мнѣ кажется, ихъ всѣ можно свести къ слѣдующему: душа есть принципъ движенія, который связанъ съ матеріальнымъ субстратомъ, воздухомъ, огнемъ, огненными атомами и пр. Производимое этимъ принципомъ движеніе выражается въ дыханіи (*πνεῦμα*, *ψυχή*), которое производитъ въ

¹⁾ Arist., *Metaph.* IV, 5. *Theophr.* de sensu, 3; у Zeller'a I, 529, прим. 1.

²⁾ Arist. de anima, 1, 2, 5, 13.

³⁾ Arist., de Anima. I, 2, 3.

⁴⁾ Arist. ibidet, 1, 2, 6.

⁵⁾ О пифагорейцахъ говорить уже Ксенофанъ въ стихахъ у Diog. Laert. VIII, 36. Ср. Arist., de Anima 1, 3, 23; объ Эмпедоклѣ, его собствен. стихи у Zeller'a I, 729. О Парменидѣ, ibidem I, 530 прим. 3. О Демокритѣ, ibidem I, 812.

организмъ жизнь. Органическая жизнь выражается въ различныхъ отправленіяхъ организма, которыя всѣ сводятся къ движенію и ощущенію. Къ ощущенію сводится и мышленіе, ибо всѣ эти философы, говоря о мышленіи, въ сущности разумѣли ощущеніе, какъ это доказывается прямыми свидѣтельствами относительно: Ксенофана ¹⁾, Парменида ²⁾, Эмпедокла ³⁾, Демокрита ⁴⁾ и общимъ заключеніемъ Аристотеля, что всѣ вообще мыслители перваго періода смѣшивали мысль и ощущение ⁵⁾ и что они признавали истиннымъ бытіемъ лишь одно чувственное, при чемъ конечно чувственность здѣсь разумѣется не въ смыслѣ чистаго ощущенія, но и въ смыслѣ возрѣнія и чувственного представленія ⁶⁾. Мы видимъ, слѣдовательно, что въ первомъ періодѣ греческая философія не подымается въ изученіи души выше ея пространственнаго представленія, какъ ощущающей стихіи, разлитой по тѣлесному организму или его наполняющей, какъ выразился Парменидъ ⁷⁾. Познающій субъектъ, слѣдовательно, представляется въ видѣ объекта, подлежащаго чисто фізіологическому изученію. Очевидно здѣсь вполне выражается типъ філософскаго мышленія, охарактеризованный нами въ § 53. Слѣдуетъ замѣтить, что представляемая въ такомъ видѣ душа не считалась принадлежностію только одного человѣка; полагали, что душу имѣютъ животныя и растенія и что она разлита во всемъ мірѣ и наполняетъ его также, какъ наполняетъ всякій отдѣльный организмъ. Это извѣстно относительно всѣхъ философовъ перваго періода, не только относительно іонійцевъ, представляв-

¹⁾ По мнѣнію Ксенофана Богъ есть мышленіе или νοῦς, но Онъ-же есть весь слухъ, весь зрѣніе; слѣд., мысль равняется ощущенію. Ср. Ritter, Gesch. d. Ph. I, 389—390 (русск. пер.).

²⁾ Arist. Met. IV, 5; Theophr.: τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ θροεῖν ὡς τὰ αὐτὸ λέγει. Diog. L. IX, 22, τὴν ψυχὴν καὶ τὸν νοῦν ταυτὸν εἶναι...

³⁾ Arist. Met. IV, 5; De anima I, 2, 6; III, 31. Zeller'a I, 725.

⁴⁾ Процессъ мышленія по Демокриту состоялъ въ томъ-же, въ чемъ состояло и ощущение. Zeller'a I, 820.

⁵⁾ Arist. de Anima, III, 3, 2; πάντες γὰρ οὗτοι τὸν νοῦν σωματικόν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι ὑπολαμβάνουσιν et cet.

⁶⁾ Arist. Metaph. I, 8, 1, 14; IV, 5, 7 и проч.

⁷⁾ Τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα.

шихъ свои матеріальныя начала обладающими самодвиженіемъ и, слѣдовательно, живыми ¹⁾, но относительно пифагорейцевъ, элеатовъ, отождествлявшихъ мышленіе съ бытіемъ,—Анаксагора, одушевлявшаго все разумомъ,—Эмпедокла, одушевлявшаго все любовью и ненавистью, и даже атомистовъ ²⁾. Мы, слѣдовательно, имѣемъ здѣсь такое пониманіе человѣческой души, которое не противопоставляетъ ее объективному міру въ качествѣ инороднаго начала, а присоединяетъ ее, какъ часть къ цѣлому.

82. Все это цѣлое, составлявшее предметъ тогдашней философіи, было мыслимо однако лишь подъ условіемъ представленія о безконечномъ, и потому уже въ первомъ періодѣ развитія философіи представленіе безконечнаго или безпредѣльнаго составляетъ не только основаніе мировоззрѣнія, но, повидимому, даже и его исходный пунктъ. Всѣ части міра, т. е. всѣ отдѣльныя предметы противопоставлялись безконечному, какъ конечная реальность—безконечному началу, которое изводило ихъ изъ себя, какъ части, и которое, слѣдовательно, соединяло ихъ въ одно цѣлое. Іонійцы представляли безконечное, какъ матеріальное и живое, самодвижущееся начало, которое безконечно по пространству, времени и силѣ, т. е. вездѣсущее, вѣчно и всемогуще, будетъ-ли то вода Фалеса, смѣшеніе Анаксимандра, воздухъ Анаксимена и Діогена, или огонь Гераклита. Мы имѣемъ здѣсь, слѣдовательно, пониманіе тилозоистически-динамическое ³⁾. Пифагорейцы, производившіе все изъ числа, число производили изъ единицы, которая состоитъ изъ двухъ элементовъ: границы и безграничнаго, въ границѣ находящаго свой предѣлъ; но эта граница опять есть единица, состоящая изъ границы и безграничнаго, которая, повторяясь многократно, переводитъ безконечную возможность числа въ конечную дѣйствительность. Здѣсь, слѣдовательно, безконечное представляется болѣе съ отрицательнымъ или чисто математическимъ значеніемъ, какъ безконечная возможность существованія опредѣленныхъ вещей, входящая въ нихъ въ каче-

¹⁾ Относительно—Фалеса, Arist., de anim. 1, 5, 17;—Анаксимена, Zeller's I, 203;—Анаксимена, собств. его слова, Ueberweg I, § 14.

²⁾ О пифагорейцахъ Brandis, I, 486. Объ атомистахъ Zeller's I, 813.

³⁾ Arist. Physik. 105. 6. т. III, 4, 203, а. 16.

ствѣ матеріала, опредѣляемаго числомъ. Но уже Филолай ясно высказываетъ, что безконечное и предѣль, изъ которыхъ состоитъ численная единица, какъ двѣ противоположности, имѣютъ надъ собою высшее единство, которое эти противоположности произвело и которое онъ называлъ божествомъ ¹⁾. Впрочемъ будемъ-ли мы держаться того воззрѣнія, что у пифагорейцевъ начало вещей есть численная единица, монада, или же того, что начало вещей у нихъ есть единство, высшее численной единицы, во всякомъ случаѣ мы должны будемъ признать вездѣприсутствіе, вѣчность и всеобъемлющую силу единицы, ибо и самая безконечность, въ смыслѣ безконечной возможности числа, мыслима лишь въ ея численномъ противоположеніи предѣлу, потому что тутъ двѣ (по числу) противоположности. Истинно безконечное, слѣдовательно, здѣсь положительное, а не отрицательное, опредѣляющее, а не опредѣляемое, хотя конечно представляемое лишь чисто математически. Именно поэтому-то пифагорейцы и утверждали, что опредѣленное (*τεπερασμένον*) есть благо, а неопредѣленное (*ἀπεῖρον*) — зло ²⁾. Такимъ образомъ мы видимъ здѣсь преобразование противоположности между конечнымъ и безконечнымъ въ противоположность между неопредѣленнымъ и опредѣленнымъ, между несовершеннымъ и совершеннымъ. Эта противоположность выступаетъ еще болѣе на первой планъ у элеатовъ, причемъ совершенное и опредѣленное отождествляется съ истиннымъ бытіемъ, а неопредѣленное, невыразимое ни въ какихъ опредѣленіяхъ, отождествляется съ небытіемъ. Конечныя вещи, въ своей множественности съ этой точки зрѣнія представляются неистиннымъ и несовершеннымъ бытіемъ; а истинное бытіе принадлежитъ единому, которое есть все. Такъ Ксенофанъ называлъ это единое Богомъ ³⁾ и, повидимому, представлялъ его безконечнымъ, опредѣленнымъ (сферическимъ) и всемогущимъ, всѣмъ управляющимъ силою своей мысли. Парменидъ, рассматривая единое съ точки зрѣнія формы или логической (*κατὰ*

¹⁾ Zeller'a, I, 335, 345—346, 347. Ср. Brandis. I, 48.

²⁾ Arist. Phys. III, V, 204. ἄρα γὰρ οὐσίαν ποιοῦσι τὸ ἀπεῖρον καὶ μερίζουσιν (Πυθαγόρειοι). Arist. Ethic. II, 5, 1106, 6, 29.

³⁾ Plato, Soph. 242, d. Arist. Metaph. I, 5, 10.

τὸν λόγον), находилъ его опредѣленнымъ (πεπερασμένον), между тѣмъ какъ Мелиссъ, рассматривая его съ точки зрѣнія материальной (κατὰ τὴν ὕλην), находилъ его неопредѣленнымъ или безконечнымъ (ἄπειρον) ¹⁾, ибо оно могло-бы быть ограничено лишь пустымъ небытіемъ, которое, какъ несуществующее, не можетъ служить ограниченіемъ его ²⁾. Оба они однако представляли это единое съ одной стороны протяженнымъ, Парменидъ сферическимъ, съ другой мыслящимъ, ибо оба отождествляли мышленіе и бытіе. Зенонъ тоже представлялъ его протяженнымъ ³⁾. Всѣ элейцы представляли единое вѣчнымъ, т. е. непроизшедшимъ и нескончаемымъ. Высшую точку развитія представляетъ воззрѣніе Анаксагора, который безконечное ⁴⁾ представлялъ, какъ самодержавный (αὐτόκρατες) умъ (νοῦς), приводящій все въ движеніе и обладающій всевѣдѣніемъ ⁵⁾. Приписывая ему всевѣдѣніе, Анаксагоръ все-таки представляетъ его въ видѣ протяженной, всегда себѣ равной, тонкой пространственной стихіи, которая, не смѣшиваясь съ другими элементами, дѣйствуетъ на насъ лишь, какъ механическая причина. У Анаксагора, слѣдовательно, умъ опредѣляется лишь съ объективной стороны, какъ объектъ въ ряду другихъ объектовъ, а не съ субъективной, какъ космическая сила, а не какъ познающій субъектъ, вслѣдствіе чего онъ вообще неясно выражался о природѣ познанія, какъ говоритъ Аристотель ⁶⁾. У Эмпедокла представленіе о безконечномъ ниже Анаксагорова. Онъ представлялъ себѣ его, по подобію Парменида, сферосомъ, который состоитъ изъ четырехъ стихій, одушевляемыхъ любовью и ненавистію. Здѣсь мы видимъ, слѣдовательно, возвращеніе къ гилозоизму. У атомистовъ представленіе безконечнаго еще ниже, ибо Демокритъ представлялъ себѣ безконечное въ видѣ безконечнаго множества атомовъ, раздѣленныхъ безконеч-

¹⁾ Arist. Metaph. I, 5.

²⁾ Arist. de Melisso, Tr. 3. 10. Zeller I, 556—7.

³⁾ Arist. Metaph. III, 4 конецъ. Ср. Kavaïsson, Essai sur la Met. d'Aristote. II, 3.

⁴⁾ Krische, Forschungen, I, S. 65.

⁵⁾ Zeller, I, 885—892.

⁶⁾ De anima, I, 2, 22.

ною пустотою. Правда, всей этой безконечной массѣ атомовъ не чуждо одушевленіе, ибо душевные круглые атомы проникаютъ всюду, но мы видимъ здѣсь во всемъ мірозданіи несомнѣнно лишь безконечную машину.—Обозрѣвъ теперь различные воззрѣнія философовъ перваго періода на безконечное начало вещей, мы видимъ, что во всѣхъ этихъ воззрѣніяхъ безконечное характеризуется пространственнымъ вездѣприсутствіемъ и даже собственно протяженіемъ, временною безначальностію и нескончаемостію, или вѣчностью, динамическимъ или механическимъ всемогуществомъ, гилозоистическимъ или фізіологическимъ одушевленіемъ. Правда, это безконечное въ эти философы представляли божествомъ (θεῖον) ¹⁾; но они, очевидно, не подымались выше пространственно-временной механической или динамической формы представленія этого божества: оно есть объектъ вездѣсущій, вѣчный и производящій движеніе, которое есть жизнь и душа всего. Такимъ образомъ мы видимъ здѣсь тотъ своеобразно выраженный объективный типъ представленія божества, который характеризуемъ нами въ §§ 54, 56.

83. Изъ этого краткаго перечня мнѣній различныхъ философовъ перваго періода греческой философіи мы видимъ однако съ достаточною ясностію, что философское міровоззрѣніе этихъ философовъ было собственно космологіей или космософіей, въ которой не было противоположенія души и божества веществу міру, но въ которой какъ душа, такъ и божество представлялись въ единствѣ со всѣми остальными вещами: душа—какъ часть міра, а божество—какъ начало, объединяющее эти части въ одно цѣлое. Какъ и всякая космологическая теорія, это міровоззрѣніе, очевидно, рассматривало вещи съ точки зрѣнія частей и цѣлаго. На сколько намъ извѣстны методы этого разсмотрѣнія, они дѣйствительно состояли въ заключеніи отъ частей къ цѣлому или отъ цѣлаго къ частямъ. Такъ, Θалесъ, по догадкѣ Аристотеля, могъ придти къ мысли, что міръ состоитъ изъ воды, на основаніи того наблюденія, что питаніе влажно, что самая теплота происходитъ

¹⁾ Krische, Forschungen I. О всѣхъ досократовскихъ философахъ—Zeller, I, въ соотвѣтствующихъ мѣстахъ.

изъ влаги, которою поддерживаются также и всѣ живыя существа, что сѣмя влажно ¹⁾. Анаксименъ прямо говоритъ: „какъ душа наша, которая есть воздухъ, одержитъ насъ (συχρατῆϊ), такъ дыханіе и воздухъ одержитъ весь міръ (περιέχει)“. Гераклитъ пришелъ къ мысли о всеобщемъ теченіи, наблюдая переходъ одной противоположности въ другую въ отдѣльных частяхъ міра и полагая, что всѣ противоположности суть противоположности свѣта и тьмы (дня и ночи), тепла и холода, движенія и покоя, сдѣлавъ заключеніе, что отличающійся этими качествами огонь есть единственный элементъ, изъ котораго состоитъ цѣлый міръ ²⁾. По свидѣтельству Аристотеля ³⁾ пифагорейцы пришли къ заключенію, что все есть число, на томъ основаніи, что числа по природѣ первое (πρῶτον) въ математикѣ, что между сущимъ и бывающимъ больше сходства съ числами (ἀριθμῶντα), чѣмъ съ огнемъ, водою и другими элементами, что гармонія основывается на числѣ. Сдѣлавъ эти наблюденія, они приложили число къ устройству всего міра, и тамъ, гдѣ въ мірѣ недоставало части для его гармоніи, они предполагали существованіе этихъ частей, какъ напримѣръ, въ число 9 планетъ ввели десятую, противоземліе, въ томъ убѣжденіи, что міръ есть выраженіе десятирицы, т. е. они дѣлали заключеніе какъ отъ частей къ цѣлому, такъ и отъ цѣлаго къ частямъ. Элейцы, особенно Парменидъ, тѣ прямо отождествляли части и цѣлое, полагая, что во всѣхъ частяхъ—одно и что одно это есть все, т. е. всѣ части. Позднѣйшіе натуръ-философы: Анаксагоръ, Эмпедоклъ и атомисты прямо допускали, что существующее въ частяхъ существуетъ и въ цѣломъ, и обратно; только они вмѣсто Парменидова единства цѣлаго, полагали, что цѣлое не одно, а многое, приводимое къ единству. Во всѣхъ этихъ пріемахъ мышленія, очевидно, заключеніе совершается не отъ общаго къ частному, или обратно, а отъ частей къ цѣлому и обратно: что есть въ частяхъ, то есть и въ цѣломъ, и что есть въ цѣ-

¹⁾ Arist. Metaph. I, 3.

²⁾ Zeller. I.

³⁾ Arist. Metaph. I, 5.

ломъ, то есть и въ частяхъ, или, по выраженію Аристотеля, цѣлое и части одновидны (τὸ ὅλον τοῖς μερίοις ὁμοεῖδες ¹⁾). Основная аксіома этого приѣма есть, слѣдовательно, равенство частей и цѣлаго: цѣлое равно своимъ частямъ, сумма своимъ слагаемымъ, предметъ своимъ свойствамъ. Это есть аксіома или законъ тождества: $A=A$. Этотъ законъ, служившій логическимъ основаніемъ заключеній всѣхъ названныхъ философовъ, былъ, по мнѣнію Ибервега ²⁾, формулированъ Парменидомъ въ слѣдующихъ словахъ: нужно думать и говорить: то, что есть, есть (αὐτὸ ἐστὶν, τοῦτο οὐκ ἔστιν ἄλλο ³⁾). Но принципъ тождества, какъ мы видѣли выше, въ § 25, есть въ сущности принципъ дѣятельности представленія, отождествляющаго различныя ощущенія и воспріятія въ численномъ единствѣ представляемаго предмета. Поэтому мы съ полнымъ правомъ можемъ сказать, что философія перваго періода была философіей представленія, вполне соответствующей своему типу.

84. То, что философія перваго періода не выходила изъ сферы представленія, не препятствовало философамъ этого періода въ самомъ-же представленіи полагать нѣкоторое различіе и считать одни моменты этой формы знанія болѣе цѣнными сравнительно съ другими. Космологія перваго періода, какъ и всякая философія, выходила изъ противоположности феноменальнаго и дѣйствительнаго, кажущагося и истиннаго, мнѣнія и

¹⁾ De anim. 1, 5, 21.

²⁾ Ueberweg, System der Logik. 2-e Aufl. S. 168.

³⁾ Самый процессъ познанія философы этого періода представляли себя, какъ отождествленіе познающаго и познаваемаго. По свидѣтельству Аристотеля всѣ эти философы, за исключеніемъ одного, Анаксагора, полагали, что подобное познается подобнымъ (Arist. de. an. I, 2, 20). Такъ, напр., Гераклитъ утверждалъ, что движимое познается движимымъ (κινούμενον κινούμενῳ γινώσκεισθαι. Arist. ibid. I, 2, 16). Эмпедоклъ думалъ, что землю мы видимъ (ὁρώμεν) черезъ землю, воду—водою, воздухъ—воздухомъ, огонь—огнемъ, любовь—любовью и ненависть—ненавистью (Arist. ibid. I, 2, 6). Парменидъ полагалъ, что живое, одушевленное теплотою, тѣло, познаетъ теплый и свѣтлый элементъ сущаго, и что холодный трупъ ощущаетъ холодъ и темноту (Zeller I. 529). Но предполагать, что подобное познается подобнымъ, это, по мнѣнію Аристотеля, значить какъ-бы отождествлять душу съ предметами (ὡς περ ἂν εἰ τὴν ψυχὴν τὰ πράγματα τιθέμεν... De an. I, 5).

знанія. Она стремилась въ противоположность кажущемуся и феноменальному построить міръ, какъ онъ можетъ быть данъ въ истинномъ знаніи и дѣйствительности. Но это она могла сдѣлать, лишь возвысившись надъ обыкновеннымъ мнѣніемъ и наблюденіемъ явленій и признавши, что существуютъ высшія формы знанія. Философы перваго періода, дѣйствительно, не только ищутъ этого истиннаго знанія, но и противопоставляютъ его, какъ истинную мудрость, мнѣнію толпы. Это высшее истинное знаніе, составляющее истинную мудрость, не выходитъ однако у нихъ за предѣлы той формы познанія, какую мы называемъ представленіемъ. Въ самомъ дѣлѣ, мы можемъ указать въ развитіи представленія объ истинномъ знаніи въ противоположность мнѣнію нѣсколько моментовъ у философовъ этого періода, но каждый моментъ выражаетъ собою только соотвѣтствующій моментъ представленія. Такъ іонійцы всѣ чувственныя качества вещей, данныя въ непосредственномъ ощущеніи или мнѣніи, противопоставляли, какъ феноменальное, другимъ подобнымъ-же качествамъ какого-нибудь элемента, какъ дѣйствительному, данному въ истинномъ знаніи. Здѣсь одно содержаніе ощущенія противопоставляется другому и имъ объясняется ¹⁾. Пифагорейцы всѣ качественныя различія, данныя въ ощущеніи, сводили къ количественнымъ различіямъ, даннымъ въ пространственно-временной формѣ воспріятія, какъ феноменальное къ дѣйствительному. Слѣдовательно ощущеніе, какъ мнѣніе, противопоставляли воспріятію, какъ истинному знанію ²⁾. Элейцы всѣ качественныя различія, данныя въ ощущеніи, и всѣ количественныя различія, данныя въ воспріятіи, сводили къ пространственно-временной непрерывности сущаго, какъ единого, которое дано въ пространственно-временной непрерывности отождествляющаго акта представленія, объединяющаго многообразный матеріалъ ощущеній и возрѣній въ единство предмета (§ 25). Здѣсь, слѣдовательно, ощущеніе и воз-

¹⁾ Аристотель, обобщая всѣ возрѣнія древнихъ физиологовъ, полагаетъ, что всѣ они выводили разнообразіе вещей изъ сгущенія или разрѣженія признаваемыхъ ими элементовъ и потому качественныя различія сводили къ количеству качественного начала.

²⁾ Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philos. I § 30.

зрѣніе или воспріятіе противопологается, какъ мнѣніе, представленію въ тѣсномъ смыслѣ, какъ истинному знанію. Анаксагоръ разнообразіе вещей, данное въ ощущеніи, воспріятіи и самомъ представленіи, поскольку оно себя не сознаетъ, противопологалъ дѣйствительно существующимъ комбинаціямъ оміомерій подѣ влияніемъ упорядочивающаго ихъ ума, причемъ умъ, оміомеріи и комбинаціи ихъ могутъ быть познаны лишь черезъ ясно различающее ихъ представленіе ума, а не черезъ смутное, т. е. неспособное къ сознательному различенію знаніе ¹⁾. Анаксагоръ, слѣдовательно, созналъ самую пространственно-временную форму представленія, именно какъ сознавшее себя представленіе или умъ, и потому поставилъ это представленіе въ объективномъ мірѣ, какъ объективную силу, подѣ именемъ ума, сознательно дѣйствующаго въ пространственно-временной формѣ ²⁾. Эмпедоклъ, младшій современникъ Анаксагора ³⁾, сводилъ всѣ чувственные качественныя различія къ смѣшенію и раздѣленію четырехъ стихій, примыкая въ этомъ пунктѣ къ іонійцамъ. Но самое смѣшеніе и раздѣленіе онъ представлялъ въ видѣ проникновенія мелкихъ, атомоподобныхъ частицъ, раздѣляемыхъ однимъ элементомъ, въ поры другаго, причемъ это проникновеніе и смѣшеніе управляется нѣкоторою количественною соизмѣримостію, пропорціональною и гармоніей ⁴⁾, что, конечно, указываетъ на сродство съ воззрѣніями пифагорейцевъ. Наконецъ, всѣ эти элементы и способы количественнаго смѣшенія всегда остаются неизмѣнны и тождественны, и потому они мыслятся не какъ данныя только въ ощущеніи и воспріятіи, но и какъ данныя въ представленіи, что ставитъ доктрину Эмпедокла въ сродство съ Парменидовымъ воззрѣніемъ о неизмѣнности и вѣчности сущаго. Эмпедоклъ, слѣдовательно, соединяетъ въ себѣ всѣ предшествовавшія воззрѣнія. Тоже должно сказать и объ атомистахъ. Матеріальность ихъ начала роднитъ ихъ съ іонійцами, геометри-

¹⁾ Zeller. I, 910.

²⁾ На этомъ основаніи Эрдманъ (I § 51) относитъ Анаксагора ко второму періоду греческой философіи,—періоду сознательнаго мышленія.

³⁾ Arist. Metaph. I, 3.

⁴⁾ Arist. De generatione et corrupt. II, 6.

ческое и количественное различіе въ атомахъ и ихъ комбинаціяхъ роднитъ ихъ съ пифагорейцами, а призваніе вѣчности и неизмѣнности атомовъ роднитъ съ элейцами. То, что Эмпедокль и Демокритъ во всѣхъ вещахъ находили присутствіе ума, сближаетъ ихъ даже какъ-будто съ Анаксагоромъ, хотя они этотъ умъ не представляли въ качествѣ отдѣльнаго начала, а производили его или изъ стихій, какъ Эмпедокль, или изъ атомовъ, какъ Левкиппъ ¹⁾.—Такимъ образомъ мы видимъ, что философія перваго періода не только не выходила изъ сферы представленія, но что самыя моменты ея развитія, какъ разъ соотвѣтствовали моментамъ представленія: іонійцы—ощущенію, пифагорейцы—воспріятію, элейцы—представленію, Анаксагоръ—сознательному представленію. Позднѣйшіе натуръ-философы соединяли въ своихъ воззрѣніяхъ элементы предшествовавшихъ воззрѣній.

85. Такъ какъ представленіе заключаетъ въ себѣ взаимно противоположныя элементы и подлежитъ по содержанію своему измѣненію, то естественно, что философія перваго періода разрѣшается, наконецъ, въ систему противорѣчій: единого и многого, измѣняющагося и неизмѣннаго, движущагося и неподвижнаго ²⁾. Обнаруживается противорѣчіе между частями и цѣлымъ съ одной стороны и между частями взаимно. Это противорѣчіе очевидно лежитъ въ природѣ той точки зрѣнія, съ какой разсматривался міръ. Примиреніе этого противорѣчія было, слѣдовательно, невозможно, пока сознаніе оставалось въ сферѣ представленія. Тутъ возможны только два выхода: или противорѣчіе признать истиннымъ знаніемъ, или-же это противорѣчіе считать признакомъ незнанія. Въ первомъ случаѣ мы получимъ ученіе о томъ, что взаимно противоположныя одно другому познанія одинаково истинны, во второмъ случаѣ—ученіе о томъ, что знаніе невозможно. Первое мы видимъ у софиста Протагора, второе—у софиста Горгія. Протагоръ утверждалъ, что „человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей существующаго, какъ оно существуетъ, и несуществующаго, какъ оно не существуетъ“ ³⁾. Т. е. истинно относительно вещей все

¹⁾ Zeller, I. 725; 813.

²⁾ Xenophon. Memor. I, 1, 14.

³⁾ Plato, Тэтетъ: 152, а.

то, что кому-либо въ данную минуту кажется таковымъ. Если одно одному кажется бѣлымъ, а другому желтымъ, то и то и другое одинаково истинно. Отсюда слѣдуетъ, что объ одной и той же вещи можно утверждать съ одинаковымъ правомъ противоположное. Въ сущности значить сама по себѣ вещь неизвѣстна, истинное существо вещей непознаваемо. Въ противоположность Протагору Горгій утверждалъ, что нельзя приписывать противорѣчивыхъ признаковъ одному и тому-же, а такъ какъ это неизбежно, то наше знаніе не имѣетъ для себя предметнаго бытія; если даже и имѣетъ, то это бытіе непознаваемо, а если даже и познаваемо, то знанія этого нельзя никому сообщить. Бытія, какъ предмета познанія, нѣтъ: если-бы что-либо существовало, то оно было-бы или несущимъ, или сущимъ, или тѣмъ и другимъ. Но несущимъ оно быть не можетъ, ибо если оно есть, то оно сущее; однако, оно должно быть несущимъ (по предположенію); нельзя, слѣдовательно, приписать ему ни несуществованія, если оно есть, ни существованія, если оно несущее. Равнымъ образомъ предполагаемое нами что-либо не можетъ быть сущимъ. Сущее или не произошло, или произошло; если оно не произошло, то оно безконечно, а безконечное, въ силу своей безконечности, не можетъ существовать „гдѣ-нибудь“, слѣдовательно оно „нигдѣ“, т. е. его нѣтъ; если-же сущее произошло, то произошло или изъ бытія, или изъ небытія; но изъ бытія можетъ происходить развѣ только небытіе, но никакъ не сущее, равно какъ и небытіе не можетъ дать ему происхожденія, ибо для этого нужно ему самому напередъ быть, и т. д. Итакъ, что-либо, нами предполагаемое, не можетъ быть ни сущимъ, ни несущимъ, а слѣдовательно, тѣмъ и другимъ вмѣстѣ. Если-бы даже что-нибудь существовало, то его нельзя было-бы познать, потому, что познаваемое не есть существующее, и обратно; иначе все мыслимое было-бы дѣйствительнымъ. Если-бы даже что-нибудь и было познаваемое, то оно не могло-бы быть сообщено другимъ посредствомъ слова, ибо слово не то, что мысль, и слушающій не можетъ мыслить „того-же“, что мыслить говорящій, ибо въ различномъ (въ двухъ) не можетъ быть одного и того-же, и т. д. ¹⁾ Ясно, что весь этотъ рядъ не-

¹)Sext. Empir. adv. Mathem. VП. 55.—De Melisso; Xenoph. Gorgia.

возможностей Горгій обосновываетъ на взаимномъ различіи и противоположности мыслимаго содержанія, поскольку въ немъ одно исключаетъ другое въ нашемъ представленіи. Слѣдовательно скептицизмъ, которымъ закончился первый періодъ греческой философіи, былъ исключительно скептицизмомъ представленія.

86. Новое направленіе далъ философіи Сократъ ¹⁾. Онъ перенесъ вниманіе философіи изъ области космологической въ область антропологическую, поставивъ исходнымъ пунктомъ философіи самосознаніе, которое начинается сомнѣніемъ въ своемъ знаніи и увѣренностію въ незнаніи (подобно тому, какъ у Декарта). Отличительною чертою философіи втораго періода служить именно то, что сознаніе себя, какъ существа мыслящаго и волящаго, лежитъ въ основѣ міросозерцанія. Оттого всѣ философскія системы этого періода построены на психологической основѣ и отличаются нравственно-практическимъ характеромъ. Философія Сократа, какъ извѣстно, начиналась съ изслѣдованія себя съ цѣлію стать истинно-добродѣтельнымъ, такъ что знаніе и добродѣтель для него сливались вмѣстѣ. Такъ называемые сократики, мегарцы, киренцы, циники, различнымъ образомъ развивали именно нравственное ученіе. Даже Платонъ и Аристотель послѣднею цѣлью философіи полагали тоже добродѣтель: быть философомъ и быть добродѣтельнымъ для нихъ одно и тоже. Вершиною всего было верховное благо, служащее основою всякаго бытія и всякой дѣятельности ²⁾. Но такъ какъ самопознаніе имѣетъ все-таки двѣ стороны, теоретическую и практическую, то и философія втораго періода представляетъ при всемъ общемъ характерѣ своемъ все-таки два оттѣнка: въ одномъ беретъ перевѣсъ интересъ теоретическій, знаніе; въ другомъ—практическій, благо. Между тѣмъ какъ у Сократа благо и истинное знаніе совпадали, у Платона и Аристотеля на первый планъ выступаетъ знаніе истины, а у мегариковъ, киренцевъ и циниковъ—достиженіе добра, или добродѣтель и счастье. Между тѣмъ какъ у Платона высту-

¹⁾ Ravaisson, Essai sur la Metaph. d'Arist. II, 65. Ueberweg. Grundr. I, §§ 9, 26.

²⁾ Главное сочиненіе Платона называется Республикой.

пасть реалистическое направлѣніе, которое у Аристотеля преобразуется отчасти (хотя не вполне) въ концептуалистическое, у такъ называемыхъ несовершенныхъ сократиковъ развивается номинализмъ, который въ соединеніи съ атомизмомъ у Пиррона вырождается въ скептицизмъ ¹⁾.

87. Самосознание, направленное на познающую дѣятельность ума, привело Сократа къ мысли, что обыкновенное безотчетное людское представленіе или мнѣніе (δόξα) не составляетъ истиннаго знанія. Истинное знаніе можетъ состоять только въ ясно опредѣленныхъ понятіяхъ, содержаніе которыхъ остается всегда себѣ равнымъ. Если въ представленіи дается намъ только единичный измѣнчивый экземпляръ извѣстнаго предмета, среди различныхъ случайныхъ обстоятельствъ, то въ общемъ понятіи, подъ которое подходитъ этотъ предметъ, напротивъ, выражается самая его сущность. Поэтому задачей истиннаго сознательнаго знанія должно быть методическое опредѣленіе общаго (ὀρίζεσθαι καθόλου), для уясненія существа вещи (τὸ τί ἐστὶ ²⁾), и распределеніе предметовъ по родамъ (διαλέγεσθαι κατὰ γένη τὰ πράγματα ³⁾). Такъ поставилъ Сократъ задачу, которую рѣшала философія втораго періода. Платонъ пошелъ по этому пути дальше. Подобно Сократу онъ признаетъ два главныхъ рода (δύο γένη) знанія: мнѣніе (δόξα), основывающееся на ощущеніи (αἰσθησις), и познаніе (ἐπιστήμη), основывающееся на понятіяхъ (μετ' ἀληθοῦς λόγους ἐν τοῖς λόγοις, ἐν λογισμῷ ⁴⁾). Но сколько есть степеней знанія, столько-же должно существовать и степеней бытія, ибо познаніе во всякомъ случаѣ относится лишь къ бытію, а „несущаго не помыслишь, не выскажешь“, какъ училъ еще великій Парменидъ ⁵⁾. Соответственно двумъ главнымъ родамъ знанія должно быть поэтому и два главныхъ вида (εἶδη) бытія: чувственное (αἰσθητόν, ὄρατον) и умопостигаемое (νοούμενον, νόητον ⁶⁾). Чувственный видъ бытія

¹⁾ Thilo, Kurze pragmat. Geschichte der griech. Philos. 1876, S. 159.

²⁾ Arist., Metaph. XIII, 4.

³⁾ Xenoph., Memorab. IV, 5, 12

⁴⁾ Плат. Тим. 51, с; Федонъ 99; Федръ 449, b, с.

⁵⁾ Соф. 336, d. 337 а.

⁶⁾ Тим. 51.

есть бываніе (γένεσις), постоянное приобрѣтаніе бытія и постоянный его недостатокъ, который у Платона, въ качествѣ не сущаго (μὴ ὄν), играетъ роль матеріи. Напротивъ умопостигаемый видъ бытія есть постоянное обладаніе бытіемъ или сущностію (οὐσία), гдѣ небытіе, есть лишь иное бытіе (ἄλλτρον). Бываніемъ обладаютъ тѣла (σώματα), напр. животныя, растенія, предметы человѣческаго производства, въ объективности которыхъ насъ убѣждаетъ вѣра (πίστις). Отраженіе быванія и, слѣдовательно, слабую степень его имѣютъ образы (εἰκόνες), познаваемые уподобленіемъ (εἰκασία), какъ напр., тѣни, отраженія на блестящихъ поверхностяхъ, картины ¹⁾. Бытіемъ или сущностію обладаютъ собственно лишь идеи (ἰδέαι), познаваемые разумнымъ созерцаніемъ (νόησις), т. е. тѣ взаимно вѣшніе (χωρισταί, трансцендентные) по содержанію, но вступающіе въ общеніе (κοινωνία) по объему, предметные виды (εἶδος), изъ которыхъ каждый составляетъ содержаніе какого-бы то ни было общаго понятія (ἐν λόγισμῳ), взятое само въ себѣ (αὐτὸ καθ' αὐτό) въ отвлеченіи его отъ пространственно-временныхъ условій сложности, какъ напр., кровать сама по себѣ, столъ самъ по себѣ, чаша сама по себѣ, или собственно „стольность“, „чашность“ (τραπεζότηας, χαυδότηας), какъ выражается Діогенъ Лаэртій ²⁾. Подобіе или отраженіе истинной сущности представляютъ математическія проекціи вещей (μαθημᾶτικά), познаваемые мышленіемъ (διανοία), какъ напр. числовыя, геометрическія и механическія свойства вещей. Такимъ образомъ, соотвѣтственно двумъ моментамъ чувственного познанія, уподобленію и вѣрѣ, мы имѣемъ два момента быванія: образы и отдѣльные чувственные предметы, и соотвѣтственно двумъ моментамъ разумнаго познанія: мышленію и разумнѣнію, — два момента существеннаго бытія, или сущности: математическія проекціи и идеи. Какъ образы относятся къ тѣламъ, такъ математическія проекціи — къ идеямъ;

1) Респ. VI, 509, d. VII, 533 e. 534 a.

2) Diog. Laërt. VI, LII. Πλάτωνος περί ιδέων διαλεγόμενου καὶ ὀνομάζοντος τραπεζότητα καὶ χαυδότητα, в т. I.

и какъ образы и математическія проекціи относятся къ тѣламъ и идеямъ, такъ бываніе и чувственный міръ относятся къ сущности или міру умопостигаемому. Отношеніе это состоитъ съ одной стороны въ томъ, что сущность внѣ (χώρας) быванія, т. е. трансцендентна по отношенію къ нему, подобно тому какъ тѣло внѣ своего образа въ тѣни или въ водѣ, какъ математическая проекція внѣ тѣлъ, эту проекцію отображающихъ, и какъ идея внѣ математической проекціи, построенной соотвѣтственно этой идеѣ. Но съ другой стороны, если есть извѣстное бываніе, то бывающее происходитъ вслѣдствіе присутствія (παρουσία), или общенія, или инаго участія (μέθεξις) въ сущности того, что бываетъ ¹⁾, и обратно вслѣдствіе отсутствія (ἀπουσία) сущности бывающее теряетъ существованіе, ибо потеря существованія есть потеря сущности (Рарп. 163. С. D.), а отсутствіе сущности есть небытіе. Какъ тѣни составляютъ подражаніе тѣламъ, тѣла — уподобленіе математическимъ проекціямъ, такъ всякое бываніе представляетъ лишь подобіе идей, которыя въ этомъ бываніи присутствуютъ и въ которыхъ, слѣдовательно, всякое бываніе участвуетъ. Истинное бытіе принадлежитъ, слѣдовательно, единственно идеямъ; все остальное только бываетъ чрезъ подражаніе имъ, какъ образцамъ. Такъ какъ идеи въ сущности представляютъ объекты общихъ понятій, то ясно, что Платонъ сущностію вещей почиталъ именно общее содержаніе Сократовскихъ опредѣленій, между тѣмъ какъ единичные предметы или свойства, подходящіе подъ эти опредѣленія, считалъ явленіемъ этой сущности, которую представилъ внѣ предметовъ, отдѣльно отъ нея (χώρας) ²⁾. Аристотель сдѣлалъ шагъ дальше. Онъ замѣчаетъ, что нельзя приписывать самостоятельное субстанціальное значеніе каждому общему, въ томъ числѣ и абстрактному, понятію, напр. понятіямъ свойствъ и отношеній и даже отрицательнымъ общимъ понятіямъ. По его мнѣнію субстанціальное значеніе могутъ имѣть лишь конкретныя общія понятія. Затѣмъ они могутъ имѣть это значеніе не отдѣльно отъ предметовъ, ибо

1) Федонъ 99 и слѣд.

2) Arist. Metaph. XIII, 4.

странно полагать сущность вѣ того, чего она составляет сущность. По его мнѣнію сущностью нужно считать то, что не можетъ служить предикатомъ чего-нибудь другаго, слѣд. каждый единичный предметъ, напримѣръ, этотъ человекъ, эта лошадь—сущности. Но каждый отдѣльный предметъ есть цѣлое (σύνολον), въ которомъ можно различать матерію и форму. Матерія (ὕλη) есть возможность (δύναμις) или всякой формы (первая матерія), или определенной формы (когда матерія уже имѣетъ нѣкоторую форму, допускающую только нѣкоторыя новыя формы); поэтому она есть всегда нѣчто подлежащее (ὑποκειμενον) опредѣленію въ формѣ. Форма (εἶδος) есть понятіе предмета, которое онъ выражаетъ, какъ свою цѣль и которое, слѣдовательно, есть движущая его причина или сила. Форма, слѣдовательно, есть дѣйствующее понятіе, составляющее душу предмета, она есть цѣлеосуществляющая и ведущая къ завершительному результату дѣятельность или энтелехія (ἐντελεχεία ¹⁾), въ которой самая дѣятельность и результатъ ея являются одновременно, какъ дѣйствительность (дѣяніе, актъ) (ἐνέργεια, отъ ἔργον ²⁾). Слѣдовательно, что такое вещь, это вполне зависитъ отъ формы ³⁾. Форма, слѣдовательно, есть нѣкоторое творческое понятіе, производящее вещь, т. е. нѣкоторый неприсходящій, вѣчный идеальный принципъ, осуществляющій вещь чрезъ переведеніе ея изъ возможности въ дѣйствительность или чрезъ движеніе ⁴⁾. Форма такимъ образомъ есть вѣчная сущность вещи (τὸ τι ᾗ εἶναι) или всегдашняя „быль“ ея. Но эта сущность существуетъ всегда лишь въ единичной вещи ⁵⁾. Чтобы открыть эту сущность, нужно изъ чувственного представленія, происшедшаго изъ ощущеній, выдѣлить умомъ одно видовое понятіе (εἶδος) вещи и отбросить случайные признаки, зави-

¹⁾ Объ этимологіи этого слова, переведеннаго нѣкогда Ермолаемъ Барбаромъ словомъ: perfectihabia (Frank, Dictionn. philos. sub voce entel). Смотр. у Teichmüller'a, Begriff und Etymologie der Entelechie, въ сочиненіи: Geschichte des Begriffs der Parusie, 97 и слѣд.

²⁾ Metaph. IX, 8, 1050, 22.

³⁾ Ibid. VII, 17.

⁴⁾ Ibid. XII, 5, 6.

⁵⁾ Ibid. VII, 6.

сящіе отъ матеріи, имѣя однако въ виду, что въ матеріальныхъ предметахъ безъ этихъ случайныхъ признаковъ формы существовать въ дѣйствительности не можетъ, потому что именно матерія придаетъ ей индивидуальность, причемъ каждому предмету свойственна собственная форма и матерія ¹⁾. Въ предметахъ нематеріальныхъ, напротивъ, видовое совпадаетъ съ индивидуальнымъ ²⁾. Словомъ, формы Аристотеля, поскольку онѣ въ мысли суть видовыя понятія, а поскольку въ дѣйствительности суть недѣлимыя сущности (*ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος*) въ родѣ монады ³⁾,—эти формы, будучи дѣйствительностію, какъ формы, представляютъ сами матерію для другихъ формъ, поскольку заключаютъ въ себѣ возможность и недостатокъ этихъ иныхъ формъ ⁴⁾. Каждая форма, слѣдовательно, можетъ быть разсматриваема, какъ матерія въ отношеніи къ другой формѣ, чрезъ которую она опредѣляется или опредѣлена (совершенно какъ монады Лейбница ⁵⁾). Въ качествѣ опредѣляющихъ или дѣятельныхъ принциповъ, формы проявляютъ свою дѣятельность въ матеріи чрезъ свое присутствіе въ ней (*παρούσια*), возбуждая движеніе отъ возможности къ дѣйствительности ⁶⁾, подобно идеямъ Платона, присутствующимъ въ чувственныхъ явленіяхъ. Мы видимъ, слѣдовательно, что Аристотель придалъ Платоновымъ идеямъ конкретную форму и погрузилъ ихъ въ единичные предметы, изъ трансцендентныхъ и абстрактныхъ принциповъ бытія сдѣлалъ ихъ конкретными и имманентными. Не смотря однако на все различіе воззрѣній Сократа, Платона и Аристотеля, они, очевидно, развиваютъ одинъ и тотъ же взглядъ на міръ, по которому онъ представляетъ систему разнородныхъ существъ, своимъ существованіемъ и дѣятельностію выражающихъ различныя общія понятія родовыя или видовыя. Но это показываетъ, что всѣ они приписываютъ при-

¹⁾ Schwegler, Die Metaph. d. Arist. IV, 249—56.

²⁾ Metaph. XII, 8, 10; X, 8. Cp. Hertling, Materie u. Form u. Definit. d. Seele bei Arist. S. 42.

³⁾ Ibid. X, 8, 10; 9, 5; VII, 8, 18. Cp. Leibniz, Monadol. 18, 48.

⁴⁾ Metaph. XII, 5.

⁵⁾ Куно-Фишера, Истор. нов. философіи II. стр. 126.

⁶⁾ De An. II, 7. Cp. Федотъ, 39 Natur. aus. I, 7.

родѣ не только разумъ, но цѣлеосуществляющую дѣятельность¹⁾. Въ самомъ дѣлѣ, если въ природѣ выражается система понятій, то понятія эти являются разумными цѣлями, къ достиженію которыхъ природа стремится, сознательно-ли то будетъ или безсознательно. У Платона эти цѣли суть трансцендентныя сущности, у Аристотеля имманентно дѣйствующія силы, но у того и другаго они одинаково являются вѣчными и неизмѣнными существами, которымъ явленія природы не пропорціональны, ибо не могутъ достигнуть съ ними полнаго соотвѣтствія. Ясно, что оба мыслителя понимаютъ въ этомъ случаѣ цѣли природы совершенно реалистически, только Платонъ абстрактно-реалистически, а Аристотель — конкретно-реалистически (концептуалистически). У того и другаго они одинаково дѣйствуютъ лишь чрезъ свое присутствіе, парусію. Достаточно быть субстанціальному понятію на лицо, чтобы небытіе начало переходить къ бытію въ бываніи у Платона, или возможность начала переходить въ дѣйствительность въ движеніи у Аристотеля.

М. Остроумовъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Xenoph. Memor. 1, 4; VI, 3; Тимей 46 с. 48 а, 56 с; Арист. De coelo I, 4. ὁ θεός καὶ ἡ φύσις οὐδέν μᾶτιν ποιῶσιν.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1886.

№ 9.

МАЙ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

	Стр.
Религіозно-нравственное развитіе Императора Александра I и идея священнаго союза (продолженіе). Профессора Императорскаго Харьковского университета В. Надлера	571—605
Энциклика Папы Льва XIII. (окончаніе) Свящ. Т. Буткевича.	606—642

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Метафизическій анализъ эмпирическаго познанія (продолженіе). Профессора Московской духовной академіи В. Кудрявцева	423—438
Исторія философіи въ отношеніи къ откровенію (продолженіе) М. Остроумова	439—475
Изреченія древнѣйшихъ греческихъ мыслителей, выбранныя изъ сочиненій Діогена Лаэртія, Плутарха, Стобея и др. (продолженіе) И. К.	476—479

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе: Постановленія бывшаго въ Казани собранія преосвященныхъ архіереевъ (окончаніе).—Епархіальныя извѣщенія.—Отъ Хорошевскаго духовнаго пріюта.—Программа съѣзда духовенства Кулянскаго училищнаго округа, имѣющаго быть 5 іюня сего года.—Поздравленія Его Высокопреосвященствомъ 26 апрѣля 1886 г.—Пожертвованіе.—Извѣстія и замѣтки.

ХАРЬКОВЪ.

ТИПОГРАФІЯ ОКРУЖНАГО ШТАБА, НЕМЕЦКАЯ № 26.

1886.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

ВЪ ОТНОШЕНИИ КЪ ОТКРОВЕНІЮ.

(Продолженіе *).

88. Если природа представляет собою выраженіе понятій, то естественно, что различныя существа природы распадаются на нѣсколько классовъ, родовъ или видовъ, соотвѣтственно выражаемымъ ими понятіямъ. Отсюда естественно вытекаетъ потребность классификаціи, которую очень ясно выразилъ уже Сократъ, рекомендуя распредѣлять предметы по родамъ ихъ. Платонъ представилъ такую классификацію въ Тимеѣ, описывая происхожденіе различныхъ видовъ существъ природы. Естественно-научныя классификаціи Аристотеля справедливо дѣлають его отцемъ естественно-исторической систематизаціи явленій природы. Самыя начала или стихіи бытія, признаваемыя этими философами, въ сущности были лишь высшими принципами классификаціи и потому сами представляли раздѣленіе бытія на виды. Но такъ какъ такой классификаціи невозможно сдѣлать, не дѣлая сравненія съ самимъ собою, какъ было показано выше, въ § 59, то всѣ означенные мыслители должны были необходимо въ основаніе своего представленія о различныхъ родахъ и классахъ существъ природы положить сравненіе ея съ человѣкомъ, которое-бы выясняло сходныя и отличительныя черты между внѣшнимъ окружающимъ насъ міромъ и человѣческою природою вообще. Такое сравненіе долж-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1886 г. № 8.

но было вести прежде всего къ тому, что человѣкъ относится къ разряду существъ тѣлесныхъ, рождающихся и умирающихъ, — словомъ, относится къ существамъ смертнымъ, которыя ему подобны своимъ тѣлеснымъ составомъ. Но оно-же должно было выяснить, что въ человѣкѣ есть сторона, которая отличаетъ его отъ чисто тѣлесныхъ и смертныхъ предметовъ и ставить въ разрядъ существъ совсѣмъ другаго рода, которымъ свойственна душа, какъ отличное отъ тѣла начало. Сократъ, Платонъ и Аристотель дѣйствительно душу считали началомъ не только отличнымъ отъ тѣла по существу, но и господствующимъ надъ нимъ. Такое отличное отъ тѣла начало свойственно не одному человѣку, но и всѣмъ живымъ существамъ. Сократъ, Платонъ и Аристотель приписывали душу всѣмъ живымъ существамъ. Такое сравненіе должно было выяснить, что человѣкъ можетъ быть отнесенъ во-первыхъ къ разряду тѣлъ, во-вторыхъ къ разряду живыхъ существъ, въ третьихъ къ разряду существъ разумныхъ, потому что человѣкъ имѣетъ тѣло (σῶμα), въ тѣлѣ — душу (ψυχή), въ душѣ — разумъ (νοῦς) или духъ. Уже Сократъ различалъ всѣ эти три начала въ человѣкѣ. Тѣло само по себѣ, по мнѣнію Сократа, есть цѣлесообразно устроенное изъ стихій орудіе души. Душа есть правительница (хорία) тѣла¹⁾, т. е. начало движущее и одушевляющее тѣло, которому свойственно въ этомъ состояніи наслажденіе и ощущеніе. Но кромѣ ощущенія у насъ есть еще вложенное въ насъ мышленіе (τὸ λογισμόν), или разумъ, посредствомъ котораго мы судимъ (λογίζομενοι) о предметахъ ощущенія (αἰσθανόμεθα) и достигаемъ истиннаго знанія (ἐπιστήμη) черезъ понятія. Это истинное знаніе въ сущности и есть настоящій правитель человѣческой души у Сократа, ибо незнающіе не могутъ дѣлать того, чего не знаютъ, а знающіе не могутъ не дѣлать того, что знаютъ. Душа и разумъ насаждены въ тѣло божествомъ²⁾ и потому душа наиболѣе всего въ насъ причастна божеству (τοῦ θεοῦ μετέχει)³⁾ Подобно Сократу Платонъ

¹⁾ Xenoph. Memor. 1, 4, 9.

²⁾ Ibid. I, 4, 13.

³⁾ Ibid. IV, 3, 14.

видитъ въ человѣческомъ тѣлѣ прекрасно устроенное изъ стихій жилище души, въ которое она облечена и въ которое она посажена, какъ въ колесницу ¹⁾. Сама душа есть могущее само себя двигать движеніе (*ἡ δυνάμενῃ αὐτῇ αὐτὴν κινεῖν κίνησις*) ²⁾, выражающееся, какъ механическая дѣятельность, въ пространственно-временныхъ математическихъ опредѣленіяхъ. Но въ самой душѣ Платонъ различаетъ двѣ части (*μοῖραι*): разумную (*τὸ λογιστικόν*), которой свойственно созерцаніе идей, и неразумную (*ἄλογον*), или стремленіе, которому свойственно пожеланіе. Первая бессмертна, вторая смертна. Въ стремленіи онъ опять различаетъ двѣ части: раздражительность (*θυμός*), выражающуюся въ стремительныхъ аффектахъ, и вождельніе (*ἐπιθυμία*), выражающееся въ жадѣ чувственныхъ удовольствій (*φιλοχρήματος*) ³⁾. Вождельнію соотвѣтствуетъ ощущение, раздражительности — правильное мнѣніе, уму — знаніе. Сущность души Платонъ, слѣдовательно, могъ видать только лишь въ умѣ ⁴⁾, къ которому низшія стремленія присоединяются лишь впоследствии, предъ вступленіемъ божественной части въ тѣло ⁵⁾. Бессмертная часть, имѣя жизнь и движеніе въ себѣ и черезъ себя, въ сущности должна представляться безъ начала и безъ конца ⁶⁾, но таковъ въ собственномъ смыслѣ божественный умъ, остальные-же умы рождены и произведены, созданы Богомъ. Платонъ различаетъ три части или вида (*εἶδη*) души, изъ коихъ умъ есть часть бессмертная, божественная и господствующая (*ἡγεμονοῦν*) ⁷⁾, ибо знаніе есть крѣпчайшая изъ силъ, а двѣ другія части — смертныя, соединенныя съ животнымъ организмомъ и подчиненныя, хотя иногда и увлекающія умъ въ область низшихъ стремленій. Мы видимъ, слѣдовательно, что Платонъ, подобно Сократу, тѣло считалъ просто машиноподобнымъ орудіемъ души, которымъ она распоряжается,

¹⁾ Тим. 69 с. 41 е.

²⁾ Зак. 896 а. Федръ 245 с.-е.

³⁾ Респ. IV, 435—441; Тим. 69—70.

⁴⁾ Филебъ, 22 с.

⁵⁾ Тим. 69 с.

⁶⁾ Федръ 245—246 d.

⁷⁾ Тим. 41. С.

какъ кучерь колесницей. Здѣсь, слѣдовательно, выступаетъ дуалистическій взглядъ на природу человѣка (который впоследствии развивался картезіанскою философіей). Этотъ дуализмъ, который болѣе всего обнаруживался въ противоположеніи тѣлу ума или духа, Платонъ старался примирить допущеніемъ низшей стороны души, которая соединяла-бы эти два противоположныхъ элемента. Для этого онъ вкладываетъ разумную душу въ неразумную душу и помѣщаетъ эту душу въ тѣло. Но этимъ въ сущности дуализмъ не уничтожается, ибо низшая душа остается лишь простымъ членомъ между двумя противоположными сущностями: матеріальными элементами тѣла и безсмертнымъ духомъ. Этотъ дуализмъ отчасти преодолеваетъ Аристотель, хотя и онъ полагаетъ, что животныя, въ томъ числѣ и человѣкъ, движутся душею, побуждаемая ощущеніемъ, воображеніемъ или умомъ, — совершенно какъ автоматы ¹⁾. По его мнѣнію тѣло есть матерія, а душа форма, движущая эту матерію, но сама неподвижная. Какъ форма, она составляетъ цѣль тѣла, а тѣло только орудіе души, которое сообразовано съ этою цѣлью, т. е. есть существо органическое. Она, слѣдовательно, сила опредѣляющая его строеніе или первая энтелехія органическаго естественнаго тѣла ²⁾. Она не можетъ существовать безъ тѣла, но сама не составляетъ тѣла, которое есть лишь страдательный элементъ, переводимый ея дѣятельностію изъ возможности въ дѣйствительность (подобно тому какъ у Лейбница дѣятельная сила монады, хотя и отлична отъ страдательной, дающей начало матеріи, но не отдѣлима отъ нея ³⁾). Можно сказать, что у Аристотеля тѣло какъ-бы имманентно душѣ. Это однако не препятствуетъ Аристотелю различать, подобно Платону, три рода души: питающую, ощущающую и мыслящую, выдѣляющую изъ чувственныхъ представленій понятія. Для питающей матерію составляетъ тѣло, для чувствующей питающая, для разумной чувствующая душа.

¹⁾ Arist. de motione anim. VII 56; особ. X, 7. Cp. Leibniz, Principes de la nature et de la grace, 3: Monadol. 64.

²⁾ Arist. De An. II, 1, 56; I, 5.

³⁾ Leibniz, Examen des principes du p. Malebranche, 694 p. Cp. De ipsa natura, 11, стр. 157. Monadol. 73. Lettre à Bourguet, стр. 719.

Но въ разумной душѣ или мыслящей есть два элемента: страдательный или возможный, насколько онъ относится къ низшей сторонѣ жизни, которому свойственно возстановленіе (τὸ πάλιν ἰγνέσθαι) и потому съ уничтоженіемъ этого отношенія уничтожающійся и потому смертный, — и дѣятельный, состоящій въ мышленіи мышленія (νόησις νοήσεως) ¹⁾, которому свойственно творчество (τὸ πάλιν ποιεῖν), который этотъ страдательный переводитъ изъ состоянія возможности въ дѣйствительность подобно свѣту, который творитъ дѣйствительность цвѣтовъ для глаза изъ ихъ возможности ²⁾. Этотъ дѣятельный безсмертный умъ есть какъ-бы энтелехія энтелехій, ими управляющая (подобно центральной монадѣ Лейбница). Онъ есть нематеріальная форма формы и потому есть энергія отдѣльная отъ тѣла (χωριστος). Между тѣмъ какъ питающая, образующая зародышъ, и чувствующая энтелехія, просоединяющаяся въ послѣдствіи, происходятъ отъ подобныхъ-же энтелехій отца, умъ входитъ отъ нѣ (ὑπορχεῖν), присоединяясь къ этимъ душамъ и происходитъ отъ Самого Бога ³⁾. Поэтому умъ (νοῦς) есть божественное (θεῖον) начало въ человѣкѣ. Такимъ образомъ и Аристотель, признавая различіе между душами, долженъ былъ сохранить различіе между душою и тѣломъ. По его мнѣнію тѣло есть какъ-бы городъ, въ которомъ каждая часть дѣйствуетъ самостоятельно, а душа какъ-бы правитель, который даже не имѣетъ нужды дѣйствовать на каждую часть непосредственно (у Лейбница ученіе о центральной монадѣ и сравненіе съ прудомъ) ⁴⁾. Мы видимъ, слѣдовательно, что всѣ эти мыслители признаютъ, что душа есть нѣчто отличное отъ тѣла или инородное начало. Если теперь провести сравненіе съ этой точки зрѣнія между человѣкомъ и другими существами природы, то мы можемъ получить двѣ классификаціи ихъ: одну съ точки зрѣнія тѣлесной организаціи, другую съ точки зрѣнія души.

¹⁾ Metaph. XII, 7. 9.

²⁾ De An. III, 5. 1.

³⁾ De An. III, 5, 2; Brenthano. Die Psychologie des Aristot. in besond. seine Lehre vom νοῦς ποιητικός. 1867. S. 178—9. Прим. 272.

⁴⁾ Leibniz. Principes de la nature... 3. Monadol. 67—71.

Съ точки зрѣнія тѣлесной организаціи всѣ эти мыслители, не исключая и Сократа, повидимому, различали три рода живыхъ существъ: растенія, животныя и небесныя тѣла круглой огненной природы. Разсматривая эти роды живыхъ существъ съ точки зрѣнія души, въ растеніяхъ Платонъ находитъ вождѣлѣніе, въ животныхъ—раздражительность, въ небесныхъ тѣлахъ—разумъ или духъ. Аристотель растеніямъ приписываетъ душу питающую, животнымъ ощущающую, небеснымъ тѣламъ—чистый разумъ. Оказывается, что всѣмъ этимъ родамъ существъ въ человѣкѣ есть соотвѣтствующія части: растительной природѣ соотвѣтствуетъ подчревная область съ желудкомъ въ серединѣ, одушевляемая вождѣлѣніемъ у Платона или питающею дѣятельностію у Аристотеля; животной соотвѣтствуетъ грудная полость съ сердцемъ, мѣстилищемъ ощущеній у Аристотеля и раздражительности у Платона; небеснымъ тѣламъ соотвѣтствуетъ круглая голова съ мозгомъ, одушевленная разумомъ, какъ по Платону, такъ и по Аристотелю. Сократъ, можетъ быть, не проводилъ такой параллели, но и онъ приписывалъ животнымъ душу подобную человѣческой ¹⁾. Оказывается, слѣдовательно, что въ различныхъ существахъ природы есть все то, что есть въ человѣкѣ. Но отсюда естественно придти къ той мысли, что природа, взятая въ цѣломъ, человѣкоподобна. У природы есть тѣло, состоящее изъ тѣхъ-же стихій, какъ у человѣка, есть душа, движущая эти стихіи и организующая ихъ въ тѣло, есть и разумъ или знаніе, управляющее движеніемъ души. И мы дѣйствительно видимъ, что какъ Сократъ ²⁾, такъ особенно Платонъ, въ Тимей, проводятъ эту параллель. У Аристотеля она выходитъ сама собою; матерія есть тѣло природы, формы или энтелехіи суть душа или сама природа (φύσις) ³⁾, а божество есть разумъ или мышленіе мышленія. Природа, слѣдовательно, совершеннѣйшее живое существо въ большемъ видѣ, а человѣкъ совершеннѣйшее живое существо въ маломъ видѣ. Но если природа макрокосмосъ и человѣкъ мик-

¹⁾ Xenoph. Memor. I, 4.

²⁾ Xenoph. Memor. I, 4.

³⁾ Schwegler, Met. Arist. IV, 224.

роскосность, то это показываетъ, что она понятна челоѣкообразно, антропоморфически, слѣдовательно, по сравненію съ челоѣкомъ.

89. Итакъ мы видимъ, что различныя степени ихъ бытія соотвѣтствуютъ различнымъ степенямъ знанія и различныя роды существъ, опредѣляемыхъ сравнительно съ челоѣкомъ, выражаютъ различныя общія опредѣленія, или идеи, или понятія, составляющія ихъ сущность. Всѣ эти степени бытія, оформившіяся въ различные роды существъ, взятая въ цѣломъ составляютъ природу (φύσις) или космосъ. Если каждое существо космоса выражаетъ свое понятіе, то и цѣлый космосъ долженъ быть существомъ, выражающимъ свое понятіе, которое составляетъ его сущность, объединяя въ себѣ остальные понятія и содержа въ себѣ общій планъ всей природы, классификацію всѣхъ ея существъ. Но такое понятіе о природѣ или о космосѣ, какъ *prîus* ея, можетъ существовать лишь во всеобщемъ, всеобъемлющемъ и всесовершенномъ разумѣ, который мыслить это понятіе. Значить долженъ быть верховный разумъ, мыслящій о природѣ (или ея сущности), т. е. Божество. Въ этомъ смыслѣ говоритъ Сократъ о всеобщемъ разумѣ (*ἐν τῷ παντί φρόνησις* ¹⁾), какъ о Божествѣ, которое такъ велико и такими свойствами обладаетъ, что оно вмѣстѣ и все видитъ, все слышитъ, всюду присутствуетъ и обо всемъ промышляетъ ²⁾ и которое, какъ устроитель и содержатель всего міра (*ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων*), отличается отъ другихъ низшихъ божествъ, имѣющихъ у себя еще низшихъ служителей (*τοὺς ὑπερέτας τῶν θεῶν*), какъ, на примѣръ, молнію и вѣтры. Этотъ разумъ есть виновникъ челоѣческаго разума и души и потому можетъ быть сравненъ съ челоѣческой душою, которая наиболѣе всего участвуетъ въ Богѣ ³⁾. Именно объ этомъ же вседержительномъ разумѣ говоритъ и Платонъ, когда онъ говоритъ о верховномъ Божествѣ, Творцѣ, Устроителѣ и Промыслителѣ міра, котораго онъ называетъ Отцемъ всего. Какъ

¹⁾ Xenoph. Memor. I, 4, 17.

²⁾ Ibid. I, 4, 18.

³⁾ Ibid. IV, 3, 13—14.

онъ представляет себѣ этотъ верховный разумъ, къ этому ведутъ слѣдующія соображенія. Выше мы видѣли, что вселенная по Платону есть живое существо, Зевсъ, въ которомъ по силѣ причины (*διὰ τῆς τῆς αἰτίας δύναμις*) живетъ царская душа и царскій умъ ¹⁾, а въ другихъ богахъ другія совершенства. Какъ такое совершенное животное (*ζῷον*) описывается видимый міръ въ Тимеѣ. Такъ какъ каждая вещь по Платону имѣетъ свою идею, то долженъ имѣть свою идею и чувственный космосъ. Въ этой идеѣ должны содержаться идеи всѣхъ вещей, какъ, напримѣръ, идеи ума, души, званія, времени (вѣчность), пространства, числа и всякихъ отношеній, даже идея матеріи,—словомъ, какъ идеи элементовъ, изъ которыхъ состоитъ міръ, такъ и идеи разныхъ классовъ вещей, начиная отъ общихъ и до единичныхъ, ибо все это требуетъ своей идеи, такъ какъ все бывающее, взятое вмѣстѣ, является въ силу, вмѣстѣ взятаго, сущаго (*ἐμπασαν γένεσιν οὐσίας ἕνεκα γίνεσθαι ἐμπάσης* ²⁾). Идея міра сама, слѣдовательно, есть умопостигаемый міръ (*κόσμος νοῦτος*). Но такъ какъ чувственный міръ есть живое существо, то его идея или умопостигаемый міръ тоже долженъ быть живымъ существомъ, по которому онъ устроится Божествомъ, какъ по образцу (*παράδειγμα*), и въ которомъ есть движеніе, жизнь, душа, разумность ³⁾. Какъ этотъ живой міръ идей стоитъ выше живаго чувственнаго, такъ надъ нимъ стоитъ идея блага, какъ причина познаваемости и бытія этого міра. Отношеніе этой идеи къ космосу умопостигаемому Платонъ выясняетъ отношеніемъ солнца къ космосу чувственному. Что значитъ самое благо въ мѣстѣ умопостигаемомъ (*ἐν τῷ νοῦτῳ τόπῳ*) по отношенію къ уму и умопостигаемому (*πρὸς νοῦν καὶ τὰ νοούμενα*), тоже значитъ солнце въ мѣстѣ видимомъ по отношенію къ зрѣнію и зримому (*πρὸς ὄψιν καὶ τὰ ὀρώμενα*). Какъ наше зрѣніе видитъ цвѣта только въ свѣтѣ солнца, такъ и знаніе наше познаетъ умопостигаемое только въ озаряющей его истинѣ блага. Но какъ зрѣніе и свѣтъ не суть солнце, ко-

¹⁾ Филебъ. 30, d.

²⁾ Ibid. 54, c.

³⁾ Софистъ, 249.

торое есть ихъ причина и которому они подобны, такъ знаніе и истина не суть само благо, но благо есть ихъ причина и они ему подобны. Но если наше зрѣніе зрѣть цвѣта лишь въ свѣтѣ солнца, то это значитъ, что оно видитъ ихъ въ зрѣніи солнца, ибо что наше зрѣніе ($\psi\chi\sigma$) по отношенію къ глазу, то свѣтъ по отношенію къ солнцу, изъ котораго истекаетъ онъ подобно силѣ, истекающей изъ глаза. Если это такъ, то отсюда слѣдуетъ, что и истинное знаніе наше, познавая предметы въ свѣтѣ истины, познаетъ ихъ въ свѣтѣ истиннаго знанія, принадлежащаго благу, ибо что свѣтъ по отношенію къ солнцу и зрѣніе къ глазу, тоже самое и истина по отношенію къ благу. Дѣйствительно, если само солнце должно видѣть такъ-же, какъ видитъ подобный ему нашъ глазъ, то и благо должно познавать такъ-же, какъ познаетъ подобное ему наше знаніе ¹⁾. Если видѣніе, принадлежащее солнцу, для насъ есть свѣтъ, то знаніе, принадлежащее благу, для насъ есть истина. Поэтому мы можемъ сказать, что какъ цвѣта мы видимъ въ свѣтѣ (или зрѣніи) солнца, такъ идеи познаемъ въ истинѣ (или познаніи) блага. Но солнце доставляетъ видимымъ предметамъ не только видимость, но и рожденіе, и возрастаніе и пищу, а само оно не рождается, такъ и отъ блага познаваемому дѣлается присущею ($\psi\chi\sigma$ $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\upsilon$ $\pi\alpha\rho\epsilon\iota\lambda\alpha\iota$) не только познаваемость, но и бытіе и сущность ($\tau\omicron$ $\epsilon\iota\lambda\alpha\iota$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\eta\nu$ $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\nu$ $\pi\rho\sigma\epsilon\iota\lambda\alpha\iota$), тогда какъ само благо не сущность, но по достоинству и силѣ ($\pi\rho\sigma\beta\epsilon\iota\alpha$ $\kappa\alpha\iota$ $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\epsilon\iota$) выше предѣловъ сущности ²⁾. Такимъ образомъ, какъ солнце есть причина существованія видимыхъ предметовъ, такъ благо есть причина бытія идей; какъ солнце, подобно глазу, испускающему зрительную силу, есть причина свѣта, въ которомъ мы видимъ цвѣтъ, такъ благо, подобно уму, производящему знаніе, есть причина истины, въ которой мы познаемъ міръ идей. Но быть причиною чего-нибудь значитъ творить, ибо природа творящаго ничѣмъ не отличается отъ причины, кромѣ имени ³⁾. Слѣдовательно, благо есть творящая

¹⁾ И именно въ силу самого этого подобія.

²⁾ Респ. 509.

³⁾ Филебъ 26 е. Респ. X. 597, b—d.

сила (δυνάμεις ¹⁾), производящая истину, или божественный разумъ, созерцающій идеи, въ свѣтѣ котораго нашъ разумъ ихъ видитъ и чрезъ то возникаетъ, ибо нашъ разумъ и истина ему соответствующая рождаются лишь при соприкосновеніи нашею душою къ сущему (частію наиболѣе сродною этому сущему ²⁾). Итакъ идея блага есть творящая сила Божества, въ самой себѣ производящая идеи и созерцаніе ихъ, т. е. она творящій разумъ, который, какъ живой, идеальный космосъ, творитъ посредствомъ своего присутствія (παρούσια) ³⁾, то есть служить причиною чувственного космоса, который въ немъ участвуетъ. Въ свѣтѣ этого творящаго разума мы созерцаемъ идеи (подобно тому какъ у Мальбранша) ⁴⁾. Что сіяніе блага ⁵⁾ или истину можно отождествить съ божественнымъ разумомъ, это, повидимому, подтверждаетъ Аристотелево ученіе о творческомъ разумѣ (νοῦς ποιητικός), который творитъ все, подобно свѣту, творящему для глаза дѣйствительность цвѣтовъ изъ состоянія возможности (ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα) ⁶⁾. Подобно этой дѣятельности нашего разума дѣйствуетъ и разумъ божественный, ибо онъ есть первая дѣйствительность, которая всякую возможность приводитъ къ осуществленію. Переходъ возможности въ дѣйствительность есть измѣненіе (μεταβολή). Измѣненіе есть движеніе, которое собственно бываетъ двухъ родовъ: одно касается качествъ вещей, другое—сущности или существъ. Первое выражается или въ пространственномъ перемѣщеніи (θώρα), или въ количественномъ увеличеніи и уменьшеніи, или въ качественномъ превращеніи (ἀλλοίωσις), т. е. измѣненіи качествъ предмета. Второе выражается въ возникновеніи и исчезновеніи существъ, поскольку каждое существо, какъ цѣлое (σύνολον), состоитъ изъ матеріи и формы (γένεσις καὶ φθώρα). Важно собственно это послѣднее движеніе. Но каждое существо возни-

¹⁾ Респ. 509. b. Филебъ 64 e. ἡ τ' ἀγαθοῦ δύναμις.

²⁾ Респ. VI, 490, 6.

³⁾ Федонъ. 99—100.

⁴⁾ Malebranche. Recherche de la vérité 3, II, 6; Eclars. X; Entret. metaph. 5; Convers chret. 3. Réponnà Regis II.

⁵⁾ Респ. VII. 518 c.

⁶⁾ De An. III, 5, 1, Metaph. XII, 9.

кается только отъ соименнаго ему существа (ἐκάστη ἐκ συνωνύμου γίγνεται οὐσία), на примѣръ, человѣкъ возникаетъ отъ человѣка, лошадь отъ лошади ¹⁾. Этотъ законъ простирается не только на существа природы, но и на произведенія искусства, такъ какъ и здѣсь соименное возникаетъ отъ соименнаго: здоровье въ больномъ отъ здоровья въ умѣ врача, домъ изъ лѣса отъ дома въ умѣ архитектора ²⁾, ибо искусство, по Аристотелю, есть форма (ἡ γὰρ τέχνη τὸ εἶδος) ³⁾. Даже въ случайномъ возникновеніи, возникающее возникаетъ отъ соименнаго ему, какъ, на примѣръ, теплота въ тѣлѣ отъ теплоты въ воздухѣ. Такъ что въ нѣкоторомъ родѣ все происходитъ изъ соименнаго (πάντα γίγνεται ἐξ ὁμωνύμου). ⁴⁾ Такимъ образомъ мы видимъ, что въ этомъ движеніи отъ возможности къ дѣйствительности, или отъ матеріи къ формѣ, существованіе соименной формы уже предполагается существующимъ въ дѣйствительности. Слѣдовательно, разнообразіе существъ природы требуетъ, какъ своего условія, разнообразія синонимныхъ или омонимныхъ формъ, выражающихся въ каждомъ существѣ ⁵⁾. Эти формы сами произойти не могутъ, ибо всякая форма происходитъ чрезъ форму; не можетъ произойти и матерія, ибо всякое происхожденіе предполагаетъ то, изъ чего оно происходитъ, то есть матерію ⁶⁾. (Подобно тому какъ у Лейбница не происходятъ монады, но заключаютъ въ себѣ дѣятельную форму и страдательную матерію первоначально). Понятно, что и движеніе не можетъ произойти, ибо оно можетъ быть произведено только движеніемъ же ⁷⁾. Это не значитъ однако, что движеніе безначально, ибо всякое движимое предполагаетъ движущее, и движеніе предполагаетъ перваго движителя (πρώτου κινού), безъ котораго оно не могло бы произойти ⁸⁾. Этотъ

¹⁾ Metaph. XII, 3, 1070 a.

²⁾ Ibid. VII 7, 1032, b.

³⁾ Ibid. VII, 9, 1034.

⁴⁾ Ibid. VII, 9.

⁵⁾ Metaph. XII, 5.

⁶⁾ Ibid. XII, 3.

⁷⁾ Ibid. XII, 1, 2.

⁸⁾ Metaph. XII, 6.

первый движитель не есть однако тѣ первоначальныя многія формы, энтелехія и энергіи, которыя дѣйствуютъ въ природѣ, переводя соотвѣтствующую ей возможность въ дѣйствительность. Напротивъ онъ есть сущность несложная, единая, отдѣльная отъ чувственнаго, подобно полководцу (στρατηγός) приводящая все въ порядокъ (τάξις) или строй. Этотъ порядокъ во взаимоотношеніи разнообразныхъ существъ природы происходитъ отъ того, что всѣ они направляются къ этому движителю, какъ къ мыслимому предмету (νόητον) желаній (ὀρεχτον). Мыслимое распадается на противорѣчащія противоположности (συστοιχίαι), сущаго и несущаго, добраго и дурнаго, мыслимаго въ себѣ (νόητον καθ' αὐτόν) и лишенія (στέρησις). Первый движитель, конечно, относится къ перваго рода противоположному, потому что положительное раньше отрицательнаго. Въ этомъ самомъ ряду онъ есть первое мыслимое (τὸ πρῶτον νοητόν). Но первое совершеннѣйшее мыслимое для мысли есть самая мысль, когда она мыслить себя. Значитъ первый движитель есть мышленіе мышленія (ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις), въ которомъ мыслимое и мыслящее совпадаютъ и составляютъ одну дѣйствительность или энергію. Но это именно есть разумъ (νοῦς) божественный, вседовольный и всеблаженный, который можетъ созерцать единственно себя самого, ибо онъ можетъ созерцать только самое совершенное ¹⁾. Аристотель существо (οὐσία) этого разума проясняетъ сравненіемъ съ нашимъ разумомъ: что нашему разуму свойственно лишь въ нѣкоторое время, т. е. актуальность, то божественному свойственно всегда; какъ нашъ разумъ можетъ иногда по временамъ созерцать многообразное содержаніе въ одно мгновеніе, когда онъ, напримѣръ, благо (εὖ) созерцаетъ въ цѣломъ (ἐν ὅλῳ), а не по частямъ въ томъ или другомъ, такъ божественная мысль въ такомъ состояніи созерцанія находится цѣлую вѣчность ²⁾. Этотъ погруженный въ самосозерцаніе божественный умъ движетъ вселенную, повидимому, не только какъ послѣдняя цѣль, но и какъ производительная творческая причина; ибо какъ

¹⁾ Metaph. XII, 7.

²⁾ Ibidem. XII, 9.

первый движитель, онъ движетъ вселенную во всякомъ смыслѣ (τὸ πρῶτον πάντων κινεῖν πάντα)¹⁾, слѣдовательно, обуславливаетъ происхожденіе всѣхъ существъ, подобно тому какъ человѣкъ обуславливаетъ происхожденіе человѣка, строительное искусство—зданіе²⁾ растеніе—сѣмя³⁾. Умъ и природа суть причины всего (ἀνάγκη πρότερον νοῦν καὶ φύσιν αἰτίαν εἶναι καὶ ἄλλων πολλῶν καὶ δοῦδε πάντος)⁴⁾. Этотъ божественный умъ можно, слѣдовательно, разсматривать, какъ творческую причину всякаго происхожденія (ἐνδελεχῇ ποιήσας τὴν γένεσιν)⁵⁾, ибо и самое стремленіе къ этому божественному уму со стороны существъ природы и самое его познаніе (νόησις) существуютъ только вслѣдствіе его существованія⁶⁾. Но такъ какъ этотъ движитель, какъ полководецъ—внѣ существъ чувственныхъ, то онъ долженъ быть и внѣ энтелехій, дѣйствующихъ въ чувственномъ, ибо эти энтелехіи въ одномъ отношеніи суть формы и дѣйствительность, а въ другомъ только матерія и возможность⁷⁾, тогда какъ въ божественномъ умѣ нѣтъ никакой матеріи и возможности (τὸ ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὅλην τὸ πρῶτον ἐντελέχεια γάρ). Онъ долженъ, слѣдовательно, быть причиною и этихъ энтелехій, какъ высшая, чистая, первая энтелехія (πρῶτον ἐντελέχεια). Это можно представить только такъ: онъ мыслитъ вѣчно все разнообразіе или полноту своего содержанія въ единствѣ⁸⁾. Рядомъ съ этою первою дѣйствительностію и именно вслѣдствіе ея вѣчно существуетъ возможность или первая матерія, какъ отрицательная противоположность (στοιχεῖα). Отъ взаимнаго ихъ соприкосновенія въ этой возможности отъ вѣчности возбуждается движеніе (μεταβολή) къ

¹⁾ Metaph. XII, 4.

²⁾ Ibidem. XII, 4.

³⁾ Ibidem. XII, 7.

⁴⁾ Physik. II, 6 subfine.

⁵⁾ De generat. et corrupt. II, 10, 337 a.

⁶⁾ Такъ какъ, по Аристотелю, причина желанія есть желаемое, причина познанія—познаваемое.

⁷⁾ Metaph. XII, 5.

⁸⁾ Ученіе Лейбница о Божествѣ родственно съ этимъ понятіемъ о Богѣ, какъ чистой энергіи, энтелехіи и мышленіи мышленія. См. Otto Pfleiderer, Die Religion, I, S. 249. Сравни: Brandis, Handbuch II, 2, 575—6, гдѣ онъ находитъ у Аристотеля предуставленную гармонію.

дѣйствительности или происхожденіе (γένεσις) ¹⁾, т. е. являются такія формы, которыя съ одной стороны сами суть дѣйствительныя формы, а съ другой служатъ возможностью и матеріею для другихъ формъ. Присутствіе (παρούσια) дѣйствительности въ возможности (т. е. разума въ матеріи) дѣлаетъ эту возможность дѣйствительностію (какъ свѣтъ цвѣта) ²⁾; но эта происходящая дѣйствительность отличается отъ производящей, какъ рождаемый человѣкъ отъ рождающаго, какъ синонимы или омонимы, то есть полнота формъ въ единствѣ божественнаго разума, хотя омонимична и синонимична полнотѣ формъ въ природѣ (φύσις), но отлична отъ нея, какъ движущая или творящая причина. Такъ какъ это движеніе или твореніе вѣчно, то и міръ вѣченъ ³⁾. Таково ученіе Аристотеля о верховномъ разумѣ. Мы видимъ, слѣдовательно, что главные представители греческой философіи втораго періода, Сократъ, Платонъ и Аристотель, считая природу выраженіемъ понятій, вышшимъ существомъ считали всеобщій разумъ, содержащій въ себѣ эти понятія, присутствіе которыхъ творитъ происхожденіе. Нужно замѣтить, что какъ Сократъ, приписывавшій разуму самосознаніе (познай самого себя), такъ и Платонъ (особенно въ Тимей) и Аристотель смотрѣли на этотъ самосознательный разумъ, какъ на личность, ибо свойство личности и есть именно самосознаніе или сознаніе своего я ⁴⁾. А понятіе объ этой всесовершенной личности, которую представляли они антропоморфически, служило въ сознаніи этихъ философовъ условіемъ пониманія самого человѣка. Если природу представляли они

¹⁾ De generatione et corr. II, 10, 337 a.

²⁾ De An. II. 7.

³⁾ Metaph. XII, 7.

⁴⁾ Мысль (напримѣръ Целлера), что греческіе философы не имѣли понятія о личности, потому что въ душѣ находили многія части, какъ будто уничтожающія единство личности, мнѣ кажется несостоятельна: можно представлять, что душа состоитъ изъ частей и находить въ одной изъ нихъ объединяющій центръ, и именно въ самосознаніи. Человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла; это не мѣшаетъ однако считать его личностію, численно себѣ тождественною. Матеріализмъ и душу отвергаетъ, допуская лишь различныя части организма; но это не значитъ, что у него нѣтъ понятія о личности. Поэтому мнѣ кажется, что Риттеръ и Фольквардзенъ правы, когда говорятъ объ идеѣ личнаго духа, напр., у Платона.

по подобію человѣка, то человѣческую душу по подобію Божества. Если природа человѣкоподобна, то человѣкъ богоподобенъ. Итакъ въ философскихъ построеніяхъ этого періода ученіе объ абсолютномъ основаніи вещей совершенно ясно соотвѣтствуетъ точкѣ зрѣнія мышленія и типу философскихъ построеній, этой точкѣ соотвѣтствующему, т. е. антропоморфическому.

90. Это сжатое изложеніе воззрѣній названныхъ философовъ показываетъ, что философія втораго періода отличалась антропологическимъ характеромъ, что человѣкъ былъ малымъ міромъ, заключеннымъ въ человѣкообразномъ большомъ мірѣ, который самъ былъ заключенъ въ мысли высшаго Существа; каждая вещь, какъ частный случай, подводилась подъ общее понятіе, какъ свою сущность; всѣ эти понятія подводились подъ общее понятіе космоса или природы, а общее понятіе природы подводилось подъ понятіе всеобщаго ума (блага), объемлющаго въ себѣ понятія, составляющія природу. На вещи смотрѣли, какъ на понятія, находящіяся одно въ объемѣ другаго, т. е. смотрѣли на нихъ съ точки зрѣнія единичнаго и общаго. Поэтому и методами изслѣдованія вещей въ этомъ періодѣ могли быть лишь наведеніе отъ частнаго къ общему или подведеніе подъ общее частнаго, т. е. индукція и дедукція или силлогизмъ. Дѣйствительно основателемъ индукціи считается Сократъ. По свидѣтельству Аристотеля, онъ первый началъ искать научныхъ опредѣленій и ввелъ индукцію (*ἐπαγωγὴς λόγους καὶ ὀρίεσθαι καθόλου*) ¹⁾ и считалъ необходимымъ распредѣлять предметы по родамъ (*διαλέγεσθαι κατὰ γένη τὰ πράγματα*) ²⁾. Платонъ въ этомъ распредѣленіи предметовъ по родамъ, соотвѣтственно общимъ ихъ идеямъ, руководствовался діалектическимъ методомъ (*διαλεκτική μέθοδος*) ³⁾, т. е. раздѣленіемъ общаго понятія на виды и открытіемъ общаго въ частномъ. Смотря на одну идею, сводить къ ней разсѣянное и дѣлить предметъ „на виды почленно, чтобы, подобно плохому повару, не раздроблять частей“ ⁴⁾ (*συνναγωγή καὶ διαίρεσις*), — вотъ въ чемъ состоялъ ме-

¹⁾ Arist. Metaph. XIII, 4.

²⁾ Xenoph. Memor. IV, 5—12.

³⁾ Resp. VII, 533 с.

⁴⁾ Федръ 265 с.

тодъ Платона. Восхожденіе къ общему ведетъ къ безусловному, нисхожденіе къ частному возможно лишь на основаніи нѣкоторыхъ общихъ предположеній (ὁποθέσεις) ¹⁾. Аристотель первый методъ называетъ синтетическимъ, а второй діеретическимъ (μέθοδος συνθετική καὶ διερητική) ²⁾. Синтетическій методъ Аристотелемъ обработанъ въ ученіи о силлогизмѣ, второй упоминается подъ именемъ индукціи (ἐπαγωγή). Вся Аристотелевская логика есть именно логика понятій, основывающая свои положенія на отношеніи общаго къ частному, т. е. на подведеніи. Правильно сдѣланное подведеніе есть опредѣленіе понятіи, выражающаго существо вещи. Поэтому цѣлью науки въ этомъ періодѣ является именно опредѣленіе. Такъ какъ весь методъ, ведущій къ этимъ опредѣленіямъ, основывается единственно на различеніи понятій, входящихъ между собою въ общеніе по объему и исключаящихъ себя взаимно по содержанію, то основною аксіомою этихъ приемовъ мышленія должна была служить аксіома различенія, а не отождествленія. Не смѣшивай однороднаго съ разнороднымъ, не считай А за В, т. е. не признавай, что А есть вмѣстѣ съ тѣмъ и не А. По мнѣнію Сократа, объ одномъ и томъ-же нельзя говорить сначала одно, а потомъ другое, противоположное, но надо говорить одно и то же (τὰ αὐτὰ περὶ τῶν αὐτῶν), если мы желаемъ обладать знаніемъ ³⁾. У Платона подобная мысль выражена болѣе въ метафизической формѣ, чѣмъ въ гносеологической. По его мнѣнію сущее, которое есть, не можетъ быть несущимъ, а потому и въ мышленіи не можетъ быть признавія того-же самаго инымъ, безъ противорѣчія ⁴⁾. Очевидно, впрочемъ, что у Сократа и Платона нѣтъ еще точнаго различенія противоположности отъ противорѣчія. Это различеніе сдѣлано Аристотелемъ, который законъ противорѣчія формулируетъ такъ, что одному и тому-же въ одно и то-же время въ одномъ и томъ-же отношеніи не можетъ что-нибудь принадлежать и не принадлежать. Это по-

¹⁾ Респ. VI, 510, VII, 533.

²⁾ Topik. 1711, 2.

³⁾ Xenoph. Memor. IV. 2, 21.

⁴⁾ Евтидемъ, 293 b.; Федонъ, 133 c.; Тэтетъ, 190 d.; Соф. 236 e.

ложеніе (δόξα) онъ считаетъ началомъ всѣхъ другихъ аксіомъ ¹⁾. Такимъ образомъ мы видимъ, что въ основаніи разсмотрѣнія сущаго во второмъ періодѣ греческой философіи лежала такая аксіома, которая лежитъ въ основѣ дѣятельности разсудка или подведеніе частнаго подъ общее, видоваго подъ родовое.

91. Если мы теперь обратимъ вниманіе на то, въ какой послѣдовательности развивалось построеніе системъ по этому типу въ этотъ періодъ, то мы и здѣсь найдемъ, что ступени развитія соотвѣтствуютъ именно моментамъ понятія. Сократъ полагалъ, что существенное содержится въ опредѣленіи вещи, между тѣмъ какъ обыкновенное представленіе этого существеннаго не замѣчаетъ и довольствуется простымъ мнѣніемъ, въ которомъ содержится случайное. Здѣсь, слѣдовательно, содержаніе представленія, какъ феноменальное, сводится къ содержанію понятій, какъ истинной дѣйствительности и знанію. Платонъ сущее полагалъ въ идеѣ, какъ всякомъ общемъ понятіи, слѣдовательно, находилъ его въ различныхъ степеняхъ общности или обобщенія, противопоставляя единичные предметы этимъ общностямъ, какъ явленіе сущности. Слѣдовательно, всякое знаніе, не состоящее въ общемъ понятіи, онъ противопоставлялъ понятію, какъ мнѣніе истинному знанію. Можно сказать, что у Платона самыя понятія тѣмъ истиннѣе, чѣмъ общѣе, такъ что въ самомъ истинномъ знаніи онъ отличаетъ высшее знаніе (μεῖστον μάθημα) ²⁾, идеи добра или божества, отъ знанія низшаго, состоящаго просто въ воспріятіи общихъ понятій. Аристотель сущность каждой вещи полагалъ въ томъ видовомъ, которое заключено въ единичномъ, какъ въ случайномъ явленіи, доступномъ опыту. Поэтому опытное знаніе хотя и есть первоначальное для насъ, но не есть достовѣрное само по себѣ. Вѣрное знаніе есть знаніе умозрительное, для достиженія котораго есть органъ истиннаго знанія въ понятіи, чрезъ различеніе или представленіе въ немъ общаго въ частномъ, или частнаго подъ общимъ,—словомъ подведеніе. Но и въ этомъ знаніи Аристотель отличаетъ высшее знаніе отъ низшаго, какъ

¹⁾ Metaph. IV, 3, 5.

²⁾ Pen. VI, 505 a.

первую философію отъ второй, или какъ теологію отъ физики. Первое даетъ понятіе о началѣ вещей, второе—понятіе о происходящемъ изъ этого начала. Итакъ мы видимъ, что Сократова философія соотвѣтствуетъ опредѣленію, Платонова—обобщенію, которое лежитъ въ основѣ опредѣленія, Аристотелева—подведенію,—видимъ, слѣдовательно, что процессъ развитія здѣсь стоитъ въ углубленіи въ условія опредѣленія вещей.

92. Между тѣмъ какъ Сократъ, Платонъ и Аристотель давали понятіямъ реалистическое знаніе, такъ называемые несовершенные Сократики смотрѣли на нихъ номиналистически. Основатель Мегарской школы, Эвклидъ считалъ безтѣлесные виды (*ἀσώματα εἶδη*) или понятія, въ которыхъ выражается истинная дѣйствительность въ противоположность чувственной являемости, только различными именами единой сущности, которая, оставаясь неизмѣнною, только называется различно: то разумомъ, то Божествомъ, то разсудительностію, но которая сама по себѣ тождественна съ благомъ. Здѣсь понятіямъ приписывается значеніе лишь на столько, на сколько всѣ они, какъ имена, обозначаютъ одну и ту же сущность и, слѣдовательно, одно и то же понятіе (подобно какъ у Спинозы) ¹⁾. Противоположно этому училъ Анτισѳенъ, основатель кинической школы. По его мнѣнію, развитому имъ въ полемикѣ съ Платономъ, общаго нѣтъ, а существуютъ только отдѣльныя вещи, изъ коихъ каждой можно дать только одно ей собственное имя (*οἰκείος λόγος*), а потому въ простомъ нельзя субъекту приписать отличный отъ него предикатъ, а въ сложномъ возможно только перечисленіе частей. Когда говорятъ о различномъ, то и рѣчь идетъ о различномъ. Чистый номинализмъ развивалъ затѣмъ Аристиппъ. По его мнѣнію, понятія только общія имена для названія единичныхъ чувственныхъ ощущеній, которыя суть простыя субъективныя страдательныя состоянія, не дающія никакого понятія о вещи въ себѣ (*τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον*). Понятіе, слѣдовательно, не есть знаніе, какъ и ощущеніе его не даетъ. Отсюда уже недалеко до скептицизма. Если понятіе не имѣетъ объективнаго значенія, то невозможно никакое

¹⁾ Куно Фишеръ, Истор. нов. фил. I, 219.

опредѣленіе (οὐδὲν ὀρίζεν) дѣйствительности; слѣдовательно, никакое сужденіе не можетъ быть основано на истинномъ понятіи. Одно сужденіе можетъ быть такъ-же истинно или не истинно, какъ и отрицающее его другое (οὐδὲν μάλλον), поэтому воздержаніе отъ сужденія (ἐποχή) и равнодушіе ко всему составляютъ единственный итогъ мудрости. Такъ училъ Пирронъ, къ которому потомъ примкнули Платоновы академики съ Карнеадомъ и нѣкоторые перипатетики. Очевидно, что самый скептицизмъ этотъ былъ скептицизмомъ понятія. Мы видимъ, слѣдовательно, здѣсь постепенное приниженіе философіи понятія, которое постепенно вело ее къ упадку, отрицанію и возвращенію назадъ. Дѣйствительно Эвклидъ примыкалъ къ Зенону, Антисѳенъ къ Горгію, Аристиппъ къ Протагору, а Пирронъ къ Демокриту чрезъ Анаксарха. Сократъ выставилъ на видъ понятіе, какъ принципъ знанія; Платонъ появлялъ понятіе, какъ существующее ante rem, какъ принципъ вещей; Аристотель—in re, какъ дѣйствующую силу, а Сократики—post rem, какъ субъективное обозначеніе или символъ вещей.

93. Новый періодъ исторіи философіи начался тогда, когда принципомъ философствованія сдѣлалось умственное созерцаніе (θεωρία) и философія приняла теологическій или даже теософическій характеръ, отъ міросознанія и самосознанія поднялось до богосознанія ¹⁾. Въ сознаніи выступаетъ здѣсь на первый планъ идея (θεωρία) абсолютнаго основанія бытія и знанія,—идея, которой не могъ коснуться скептицизмъ, направленный противъ разсудочнаго знанія, потому что идея эта не есть достояніе разсудка. Переходъ къ этой спекулятивной

¹⁾ Мнѣ кажется, никакъ нельзя согласиться съ тѣми историками философіи, которые разсматриваютъ третій періодъ греческой философіи, какъ періодъ упадка, отличающійся эклектизмомъ и синкретизмомъ, слѣдовательно, не представляющій никакого новаго принципа, сравнительно съ предыдущимъ періодомъ. Принципъ однако долженъ быть въ этомъ періодѣ совершенно самостоятельный, представляющій высшій моментъ развитія; иначе нельзя объяснить того факта, что философія александрійскаго періода представляетъ цѣлый рядъ моментовъ очень правильнаго развитія, отличающагося своеобразнымъ спекулятивнымъ характеромъ. Нельзя думать, что отличительный характеръ этого періода—практическое направленіе и субъективизмъ. Эти черты приложимы въ той-же мѣрѣ и къ Сократовскому періоду.

философіи составляютъ стоики съ своею мораль-теологіей (подобной Кантовой). Начало этой спекулятивной мудрости (σοφία) можно находить уже въ умозрѣніяхъ александрійскихъ неопи-соговорейцевъ, которые, поставляя выше всякаго ума и души единое Божество, изъ него, какъ изъ сѣмени (σπέρματις ὁ πάρχουσα πάντα ¹⁾), выводили сначала числа, находящіяся въ его умѣ (ἐν θεῷ ὧν) ²⁾, затѣмъ міровую душу, которая по числамъ образуетъ матерію, подобную Платоновой ³⁾. Но главными представителями этой спекуляціи были Александрійскіе іудеи и неоплатоники, особенно: Филонъ, Плотинъ и Прокль, въ ученіи которыхъ спекулятивное мышленіе находитъ свое полнѣйшее выраженіе. Рядомъ съ этимъ спекулятивнымъ знаніемъ развиваются эпукуреизмъ, эклектизмъ и скептицизмъ, который въ сущности былъ феноменизмомъ. Эти три послѣднія направленія напоминаютъ современный намъ позитивизмъ, въ которомъ такъ-же можно отыскать и эпикурейскій матеріализмъ, и эклектизмъ, и феноменизмъ. Всѣ эти разнообразныя направленія какъ спекулятивныя, такъ и позитивныя, развиваются почти параллельно одно другому, пока наконецъ спекулятивное направленіе въ неоплатонизмѣ беретъ перевѣсъ надъ другими.

94. Умозрѣніе Александрійцевъ истинно сущимъ признаетъ только единое самосущее бытіе, которое по Филону созерцается чрезъ себя самого (θεωρεῖται δι' αὐτοῦ μόνου ⁴⁾), не посредствомъ доказательства (λόγῳ ἀποδείξει), а черезъ непосредственную очевидность (ἐναργεία ⁵⁾), какъ самодовольное, въ полнотѣ собственнаго содержанія пребывающее бытіе, не имѣющее въ себѣ никакого отношенія къ другому (πρὸς τι). По Плотину это самосущее (αὐταρχές) бытіе, которое выше блага и выше познанія, есть абсолютное единство, въ созерцаніи котораго есть

¹⁾ Zeller, V, 118, 1.

²⁾ Zeller, V, 121. 3.

³⁾ Въ новой спекулятивной философій хронологически и по содержанію соотвѣствуютъ воззрѣнія Карла Эккартсгаузена, развитыя имъ въ сочиненіяхъ: „Ключъ къ тайнамъ природы“ и „Наука чиселъ“.

⁴⁾ De praem. et poen. Franc. editio, 917.

⁵⁾ De post. Caimi, 258.

уже ручательство въ бытіи его, ибо это созерцаніе есть нѣкоторое умственное прикосновеніе къ нему ($\nu\epsilon\rho\omega\varsigma \ \epsilon\phi\acute{\alpha}\phi\alpha\sigma\theta\alpha\iota$ ¹⁾). Прокль подымается выше въ созерцаніи непричинной причины ($\acute{\alpha}\nu\alpha\iota\tau\acute{\iota}\omega\varsigma \ \alpha\acute{\iota}\tau\iota\omicron\nu$ ²⁾) вещей, которая по самой идеѣ своей есть единство, возвышающееся надъ самымъ бытіемъ и небытіемъ. Это единое, какъ единогласно утверждаютъ всѣ названные мыслители, рѣшительно не доступно для ума по своимъ качествамъ, ибо оно выше всякихъ, извѣстныхъ нашему созерцанію, качествъ по самой содержательности своей, по самой полнотѣ своего бытія. Въ этой безкачественной полносодержательности лежитъ отличительный признакъ абсолютнаго бытія отъ безсодержательнаго, безкачественнаго небытія ($\mu\grave{\eta} \ \acute{\omicron}\nu$), или матеріи. По своей противоположности съ міромъ явленій оно не можетъ быть его непосредственною причиною. Поэтому всѣ означенные мыслители принимаютъ рядъ посредствующихъ ступеней бытія между сущимъ и несущимъ или чувственнымъ міромъ быванія ($\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$) и абсолютнымъ бытіемъ. Уже стоики представляли мірообразование въ видѣ ряда причинъ (*series causarum*), въ которыхъ разумныя понятія дѣйствуютъ, какъ зародыши вещей ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \ \sigma\pi\epsilon\rho\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$), при чемъ каждое такое понятіе проявляется въ соотвѣтствующей ему вещи въ качествѣ господствующаго принципа въ ея развитіи ($\eta\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\kappa\acute{o}\nu$) ³⁾. Филонъ между сущимъ и несущимъ вставляетъ логось или міръ идей, который, какъ умъ Божій и мѣсто идей, есть внутренній логось ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \ \epsilon\nu\delta\iota\acute{\alpha}\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma$), какъ отдѣльное отъ Бога бытіе, есть логось, выразившійся въ идеяхъ ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \ \pi\rho\omicron\phi\omicron\rho\iota\kappa\acute{o}\varsigma$), какъ дѣйствующій въ природѣ ($\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$) есть логось въ сѣмени ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \ \sigma\pi\epsilon\rho\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$) или душа міра ($\psi\eta\chi\acute{\eta} \ \tau\omicron\upsilon \ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\varsigma$), сообщающая принципы вещей или формы безформенной матеріи и дѣйствующая, слѣдовательно, какъ образующая сила ⁴⁾. Пло-

¹⁾ Enn. V, 3. 17.

²⁾ Plat. Theol. 101.

³⁾ О такъ называемомъ матеріализмѣ стоиковъ очень вѣрные замѣчанія у Ланге: Исторія матеріализма, I, 75—77.

⁴⁾ Муретова, Ученіе о Логосѣ у Филона Алекс. и Іоанна Богослова.—Zeller, V, 338—418.—Ravaisson, Essai sur la Metaph. d'Arist. II, 358—367. Ке-

тинъ въ сущности признаетъ тѣ-же творящія причины вещей, что и Филонъ, единое, высшую творящую причину, которая не имѣетъ никакого отношенія къ чувственному міру, затѣмъ—умъ или духъ, производимый единымъ, который состоитъ въ созерцаніи единаго, чрезъ какое созерцаніе это единое выражается въ многообразіи идей, ибо умъ, будучи по существу созерцаніемъ и, созерцая единое, созерцаетъ и себя въ этомъ созерцаніи и чрезъ то, оставаясь единымъ образомъ единаго, полагаетъ въ себѣ множественность созерцаній созерцанія, какъ системы одновременныхъ актовъ или энергій (*ἐνεργεία*), въ которыхъ созерцающее есть само созерцаемое и которые представляютъ синтетическое единство многихъ идей; наконецъ за умомъ слѣдуетъ душа міра, производимая умомъ, одною стороною созерцающая міръ идей, а другою саму себя, и въ этомъ самосозерцаніи посредствомъ фантазіи (*ἐν προῳδῳ φαντάσεως*) ¹⁾ съ одной стороны—производящая матерію (т. е. представленіе въ отношеніи къ умопостигаемому несущаго въ видѣ пустоты) ²⁾, а съ другой—въ этомъ несущемъ воображающая міръ идей и чрезъ то безпространственную схему (*σχήμα*) ихъ выражающая въ пространственныхъ, чувственныхъ качествахъ вещей. Какъ такая образующая матерію сила, душа является въ видѣ стоическаго логоса въ сѣмени, или принциповъ вещей. Очевидно, что по Плотину, „всѣ вещи суть созерцанія“ ³⁾. Проклъ въ различеніи посредствующихъ существъ идетъ еще дальше. Первосущество у него производитъ прежде всего абсолютныя единства (*αὐτοτάλεις ἑνάδες*), коихъ по числу меньше, чѣмъ идей, и которыя всѣ составляютъ все-таки единичное число и которыя описываются у него, какъ личныя существа или боги. За этими единствами слѣдуетъ триада: умопостигаемаго, главное свойство коего—сущность, умопостигаемо-разумнаго, главное свойство коего—жизнь, и

terstein, Philo's Lehre v. d. göttl. Mittelwesen. 1846.—Spulier, La doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie, 1876.—Ueberweg, I, § 63, S. 245.

¹⁾ Enn. III, 6, 17.

²⁾ Ibidem, II, 4, 2, 16; 5, 3; III, 9, 3; VII, 7, 7.

³⁾ Enn. III, 8, 7.

разумнаго, главное свойство коего мышленіе. Сущность умопостигаемаго распадается въ свою очередь на новую тріаду: границу, безграничное и смѣшанное; жизнь умопостигаемо-разумнаго распадается на границу, безграничное и жизнь; мышленіе разумнаго распадается на границу, безграничное и идеи (αὐτοζῶον). Первый моментъ каждой изъ девяти тріадъ—отецъ, второй—сынъ, третій—умъ или духъ. Въ свою очередь умопостигаемо-разумное распадается снова на три тріады: единое, иное, сущее, составляющія тріаду первочиселъ; единое и полноту, цѣлое и часть, границу и безграничное, составляющія тріаду боговъ содержителей; отличительную (крайнюю) особность, цѣлезавершеніе и образность (схематичность), составляющія тріаду боговъ совершителей. Наконецъ тріада разумнаго, распаваясь въ первыхъ двухъ членахъ на три момента и оставаясь недѣлимою въ послѣднемъ членѣ, содержитъ въ себѣ семь умопостигаемыхъ седмирицъ, которыя составляютъ источникъ душевной жизни (πλήρη ψυχῶν). Изъ ума слѣдуетъ душа, понятіе о которой опредѣляется также, какъ у Плотина. Она обнимаетъ три класса частныхъ душъ: божественныя, демоническія и человѣческія. Божественныя раздѣляются на три порядка: четыре тріады верховныхъ, столько-же возвышенныхъ надъ міромъ, и боги внутри міра (боги звѣздъ и боги элементовъ). Демоническія души подраздѣляются: на ангеловъ, демоновъ и героевъ. Къ демонамъ примыкаютъ тѣ души, которыя по временамъ входятъ въ тѣла. Душа точно такимъ-же образомъ, какъ у Плотина, по понятіямъ, вносимымъ ею въ матерію въ качествѣ образующихъ принциповъ (λόγοι σπερματικοί), образуетъ матерію, которая содержится уже въ первой тріадѣ. Такъ возникаетъ, наконецъ, чувственный міръ, по ученію Прокла ¹⁾. Очевидно, что всѣмъ этимъ ученіямъ свойственна одна общая черта, что всѣ они считаютъ объективный міръ выраженіемъ разумныхъ и даже божественныхъ принциповъ, такъ что, по этому взгляду, въ каждой вещи живетъ подобный принципъ въ качествѣ идеальной и реальной

¹⁾ Vacherot, Histoire critique de l'école d'Alexandrie, II, ch. 11.—Zeller. V. Uebweg, Grundriss, I, § 70.

причины ея бытія, объясняющій всѣ ея свойства. Съ этой точки зрѣнія міръ является выраженіемъ красоты, поскольку имѣетъ пространственную симметрію, — истины, поскольку каждая вещь имѣетъ разумное основаніе своего бытія, — и блага, поскольку все разумное направляется единственно къ благу. Такимъ образомъ сверхчувственный міръ красоты (пространственно дѣйствующая душа), истины (умъ) и блага (единое) является здѣсь объясняющею причиною чувственныхъ вещей.

95. Въ антропологіи, съ точки зрѣнія этого міровоззрѣнія, проводится та мысль, что человѣкъ есть лишь особое выраженіе всеобщихъ міровыхъ началъ, которыя онъ можетъ созерцать въ собственномъ самосознаніи. Онъ, слѣдовательно, есть особый видъ для себя бытія этихъ началъ. Уже у стоиковъ можно найти различіе въ душѣ господствующаго ума (ἡγεμονικόν), который назывался внутреннимъ словомъ (λόγος ἐνδιάθετος), поскольку мысль еще не выражена въ словѣ; затѣмъ, способность рѣчи, поскольку она выражаетъ уже оформившуюся мысль или изнесенное слово или повятіе (λόγος προφορικός); далѣе, способность рожденія, поскольку умъ, какъ принципиальное, дѣйствуетъ въ качествѣ организующаго сѣмени слова или зародышеваго понятія (λόγος σπερματικός), и, наконецъ, пять чувствъ, познавательная дѣятельность которыхъ въ сущности есть лишь субъективное измѣненіе ¹⁾. Филонъ держался этого же стоического воззрѣнія, но у него оно комбинируется съ Платоновымъ дѣленіемъ души на умъ, раздражительность и пожеланіе, а также съ Аристотелевскимъ различіемъ души растительной, ощущающей и животной. Собственно Филону принадлежитъ различіе въ душѣ: ощущенія, слова или логоса и разума ²⁾, выше коихъ стоитъ возвышеніе души къ сущему, преданіе себя его дѣйствию (πάθος), подражаніе Божеству (μιμεῖσθαι θεόν) и бытіе въ немъ (ἐν μόνῳ θεῷ στήναι), — словомъ выходженіе изъ своей индивидуальной опредѣленности или эк-

¹⁾ Zeller, IV, 194—200. Ueberweg, I, § 54.—Ravaisson, Essai sur a Met. d'Arist. II, 172, 4.

²⁾ Zeller, V, 398—399.

стазь ¹⁾, т. е. нѣкоторый родъ самозабвенія въ созерцаніи Божества, какъ единого сущаго. По Плотину, во внутреннемъ человѣкѣ нужно различать три элемента: человѣка разумнаго (*νοερός*), разсудочнаго (*λογικός*) и чувственнаго (*αἰσθητικός*); первый соотвѣтствуетъ слову въ сѣмени, второй—душѣ міра, третій—идеѣ или уму; первый выражаетъ жизнь животную (ниже которой есть еще растительная, выражающаяся въ тѣлесной организаціи), второй—человѣческую, третій божественную. Чувственная жизнь основывается на разсудочной, разсудочная—на созерцательной ²⁾. Но созерцаніе основывается на созерцаніи единого, которое состоитъ въ нѣкоторомъ созерцающемъ прикосновеніи (*νοεως ἐφάπασθαι*) ³⁾, которое возможно въ энтузіазмѣ и состоитъ въ присутствіи (*παρούσια*) созерцаемаго въ созерцающемъ ⁴⁾. Всѣ эти моменты суть различныя ступени созерцанія (*θεορίи* ⁵⁾, которое само состоитъ въ различныхъ степеняхъ самосознанія ⁶⁾, или для себя бытія. Подобную же феноменологію развиваетъ и Прокль. Такъ какъ подобное познается подобнымъ, то для каждаго момента бытія находится имъ въ душѣ соотвѣтствующая способность ⁷⁾: чувственному соотвѣтствуетъ ощущеніе, душѣ—мышленіе, уму—непосредственное созерцаніе (*αὐτοπτική ἐπιβολή*), единому особая способность объединяться съ нимъ. Въ каждомъ изъ этихъ моментовъ онъ находитъ три момента: въ ощущеніи троюкое воспріятіе ⁸⁾, въ мышленіи—математическій, діалектический, теоретическій (научный) моменты ⁹⁾, въ непосредственномъ созерцаніи—созерцаніе дѣйствительнаго, прикосновеніе къ мысли-

¹⁾ Zeller, V, 413—416; Ueberweg, I, 278, § 63; Vacherot, I, 142, 154—156.

²⁾ Enn. V, 1, 10—11, VII, 73—7; Bouilet, Les Enniades de Plotin, Eclaircissement, I, 224; II, 566. Richter, Die Psychologie des Plotin, 1867. Kirchner, Die Philosophie des P. S. 123 и слѣд.

³⁾ Enn. V, 3, 17.

⁴⁾ Enn. VI, 9, 4.

⁵⁾ Enn. III, 8.

⁶⁾ Enn. V, 3, 4, 13.

⁷⁾ Zeller, V, 816; Vacherot; II, 360.

⁸⁾ Zeller, V, 815, 5.

⁹⁾ Zeller. V, 816.

мому и объединеніе съ зиждительнымъ умомъ (*διοϋργικός νοῦς*), наконецъ, въ объединительной способности—прикосновение (*συναφή*), сближеніе (*ἐμπέλασις*) и единство (*ἕνωσις*) съ Божествомъ ¹⁾. Черезъ это единство нашъ духъ становится едино съ Богомъ и, слѣдовательно, самъ становится богомъ (*ἐνθεός*) ²⁾. Эта ступень возможна въ энтузіамѣ, чрезъ непосредственное божественное присутствіе или дѣйствіе въ душѣ ³⁾. Такимъ образомъ вся эта антропология или психология представляетъ въ сущности спекулятивную феноменологию духа (въ родѣ Гегелевой ⁴⁾).

96. Если теперь эту феноменологию духа представить въ обратномъ порядкѣ въ естественной послѣдовательности ея моментовъ, то вмѣсто субъективнаго самосознанія мы получимъ объективный процессъ раскрытія полноты божественной жизни въ самой себѣ, въ человѣческомъ духѣ и вселенной. Божество само въ себѣ, нисколько себя не умаляя, раскрывается въ нѣкоторыхъ моментахъ (*ὁπόστασις*), которые, сохраняя свою отдѣльность, въ тоже время не нарушаютъ своего верховнаго единства. Уже у стоиковъ Божество потому и есть верховная причина всего, что, какъ причина, оно не можетъ не производить ряда причинъ, дающихъ въ результатъ вселенную, ибо невозможно, чтобы въ присутствіи причины не было того, чего она есть причина (*ἀδύνατον δὲ εἶναι, τὸ μὲν αἷτιον παρεῖναι, οὐ δὲ εἶστιν αἷτιον μὴ ὑπάρχειν*) ⁵⁾, какъ говоритъ еще Зенонъ. Оно въ зародышѣ (какъ *λόγοι σπερματικοί*) содержитъ въ себѣ зародыши (*λόγοι*) вещей и изводитъ ихъ изъ себя въ силу „разумной необходимости“, развивая въ нѣкоторомъ органическомъ процессѣ (эволюціи) систему міра, чтобы потомъ современемъ въ обратномъ порядкѣ возратить ее въ первоначальное единство съ собою. Это понятіе о причинѣ, въ силу котораго причина не можетъ не творить (выраженное уже, какъ

¹⁾ Zeller, 824, 1.

²⁾ Vacherot, II, 368.

³⁾ Zeller, V, 828.

⁴⁾ См. Гайма, Гегель и его время, лекція XI.

⁵⁾ Stob. I, 13, 1, Teichmüller, Geschichte des Begriffs der Parusie, S. 19.

мы видѣли, у Платона), заимствовалъ у стоиковъ Филонъ. По его мнѣнію Божество не можетъ не творить, какъ огонь не можетъ не жечь и свѣтъ не быть холоднымъ. Но творить для Бога значить говорить (*διαλέγεσθαι*), ибо Богъ говорить вещами; а говорить значить выражать мысли, мыслить-же значить открывать внутреннее содержаніе себя самого. Отожествивъ такимъ образомъ причинность, говореніе, мышленіе и откровеніе, Филонъ находитъ, что Божество открывается первоначально въ логосѣ или мысли, которая затѣмъ дѣлитъ себя на идеи (*λόγος τομεύς*), идеи открываютъ себя въ дѣйствіи, какъ душа, организующая міръ. Богъ есть отецъ мысли или логоса, выражающагося въ идеяхъ; слово есть сынъ, второй Богъ (*δεύτερος θεός*) и образъ Божій; дѣйствіе или сила сына, какъ души міра, является, какъ духъ (*πνεῦμα ἅγιον*), который есть отпечатокъ сына (логоса) или образъ образа (*εἰκὼν εἰκόνος*). Этотъ образъ образа дѣйствуетъ, какъ природа (*φύσις*), и производитъ чувственные предметы ¹⁾ (которые выражаютъ въ своей совокупности эту природу). Плотинъ старается ближе опредѣлить процессъ творчества или взаимное отношеніе различныхъ моментовъ сверхчувственного бытія. Подобно Филону, онъ также разумъ считаетъ образомъ (*εἶκον*) единого, а душу образомъ (*εἶδολον*) разума; но онъ различаетъ въ отношеніи этихъ ипостасей, взятыхъ вообще, и въ отношеніи къ частнымъ ихъ выраженіямъ, два момента: происхожденіе и возвратъ (*πρόοδος καὶ ἐπιστροφή*). Происхожденіе имѣетъ мѣсто потому, что каждый моментъ, оставаясь въ себѣ, производитъ другой моментъ, какъ силу (*δύναμις*), подобно тому, какъ огонь производитъ теплоту или свѣтъ холодъ ²⁾. Возвращеніе имѣетъ мѣсто потому, что, относясь къ своей причинѣ, производимая сила видитъ прежде всего производящее, по видя производящее, она видитъ и себя въ отношеніи къ нему и чрезъ то получаетъ форму или опредѣляется, отъ производящаго отличая себя, какъ его про-

¹⁾ Подобные моменты бытія у Фихте старшаго: Богъ, логосъ, свѣтъ (*φῶς*), или: Богъ, сознаніе и дѣлящая рефлексія, или: бытіе, существованіе и образъ существованія, *Seyn, Daseyn und Als oder Wie*. См. *Anweisung zum heil. Lebens*, Lect. VII.

²⁾ *Enn.* II, 5, 1, 2.

изведеніе или отобразъ ¹⁾. Подобно тому какъ у Шеллинга каждый продуктивный продуктъ развитія возникаетъ черезъ умственное воззрѣніе, опредѣляющее себя въ новомъ воззрѣніи на себя, въ которомъ производящее противопоставляется произведенному ²⁾. Такимъ образомъ разумъ есть слово и актъ единого, а душа—слово и актъ ума ³⁾. Это взаимное отношеніе моментовъ божественнаго бытія опредѣляется еще ближе у Прокла. Онъ находитъ три момента въ этомъ отношеніи: существованіе произведеннаго въ производящемъ, въ силу котораго произведенное не прерываетъ своего тождества съ производящимъ, составляетъ какъ-бы продолженіе производящаго (*μωή*),—затѣмъ выступленіе изъ производящаго, въ силу котораго произведенное отличается отъ производящаго (*πρόδος*) и, наконецъ, возвращеніе къ производящему, въ силу котораго произведенное является образомъ производящаго (*ἐπιστροφή*). Ясно, что всѣ эти моменты суть моменты абсолютнаго самосознанія, полагающаго въ себѣ свое содержаніе (подобно тому какъ идея сознаетъ себя у Гегеля въ синтезѣ, тезисѣ и антитезисѣ). Такимъ образомъ въ ученіи о Божествѣ мы видимъ у Филона, Плотина и Прокла попытку представить Божество черезъ его принципы. Эта попытка вела къ различенію отношеній въ Божествѣ (*τρόποι ὑπάρξεως*), причемъ отношенія эти были отношеніями строгаго субординаціонизма, по которому всякій послѣдующій моментъ подчиненъ предыдущему, какъ слѣдствіе причинѣ, какъ образъ—первообразу, какъ возможность дѣйствительности или сила энергіи (акту).

97. Очевидно, что общій характеръ третьяго періода греческой философіи состоялъ въ разсмотрѣніи вещей посредствомъ ихъ принциповъ съ точки зрѣнія безусловнаго и условнаго. Въ каждой вещи находили нѣчто безусловное, какъ дѣйствующее въ ней начало, и міръ весь считался лишь чувствен-

¹⁾ Enn. V, I, 7; 21; 3, 15; 4, 1, и др.

²⁾ Справ: Zeller, V, 507, Richter, Studien Neu-Platonische, Plotin's Lehre vom Sein, 24. Schelling, System des transcendental. Idealismus, dritter Hauptabschnitt, 80 изд. 1800 г.

³⁾ Enn. V. 1, 6.

нымъ откровеніемъ абсолютнаго. Методомъ этихъ спекулятивныхъ теорій служилъ методъ восхожденія отъ низшихъ причинъ къ высшимъ, до безусловнаго, и обратный выводъ изъ безусловнаго всѣхъ причинъ вторичныхъ. Это было, слѣдовательно, заключеніе отъ условнаго къ безусловному въ просиллогизмѣ или заключеніи отъ безусловнаго къ слѣдствіямъ въ условномъ эписиллогизмѣ. Извѣстно, что стоики силлогизмомъ въ истинномъ смыслѣ считали единственно условный и примыкающій къ нему условно-раздѣлительный ¹⁾ и задачею философіи поставляли изслѣдованіе причинъ или началъ (*παρί ἄρχων*) ²⁾. Вслѣдъ за ними и Филонъ считалъ восхожденіе къ первымъ причинамъ посредствомъ заключеній (*ἀναδραμὼν λόγισμῷ*) органомъ философскаго знанія, уподобляя такое восхожденіе восхожденію по небесной лѣстницѣ къ созерцанію Творца ³⁾, но самую причинную связь вещей онъ понималъ при этомъ уже какъ связь идей или идеальныхъ принциповъ. На установленіе (конструкцію) въ сознаніи этой связи по бытію между высшими принципами и низшими было затѣмъ обращено особенное вниманіе Плотина ⁴⁾ (какъ у Шеллинга въ конструктивномъ методѣ), пока наконецъ Прокль не формулировалъ своего діалектическаго метода. Этотъ методъ (подобно Гегелевскому) состоялъ въ представленіи или примиреніи посредствомъ высшаго объединяющаго и объясняющаго принципа противоположныхъ другъ другу (въ сознаніи) началъ, какъ моментовъ этого высшаго принципа: положеніе и обусловленное имъ противоположеніе объединялись, какъ моменты высшаго положенія ⁵⁾. Въ силу самыхъ свойствъ метода основнымъ его принципомъ долженъ былъ выступить именно законъ достаточнаго основанія, въ силу коего ничто не можетъ быть объяснено для нашего знанія безъ указанія достаточныхъ основаній. Прантль видитъ первый зачатокъ закона достаточнаго основанія именно у стоиковъ въ ихъ ученіи объ услов-

¹⁾ Zeller, IV, 109.

²⁾ Zeller, IV, 116, 130—138.

³⁾ Муретовъ. Ученіе о Лог. фпл. Ал. 100—103.

⁴⁾ Epp, III, I, 1, 2 и слѣд.

⁵⁾ Zeller, V, 819. Vacherot, II, 215.

ныхъ сужденіяхъ ¹⁾. Сужденіе причинности (τὸ αἰτιώδες) считалось истиннымъ, если послѣдующій членъ сужденія слѣдуетъ дѣйствительно (фактически) изъ своего истиннаго основанія, и ложнымъ, если послѣдующій членъ или имѣетъ ложное основаніе, или такое, которое не имѣетъ никакихъ послѣдствій, или же обратныя послѣдствія ²⁾. Впрочемъ представить достаточное основаніе у Александрійскихъ философовъ значило указать не столько логическую, сколько реальную причину, или что то же — обуславливающий принципъ чего-либо ³⁾. Такимъ образомъ мы видимъ, что аксіома, заправлявшая методомъ Александрійской философіи, была именно аксіома спекулятивнаго мышленія.

98. Въ сущности все разрѣшилось въ идею, такъ что всякое реальное бытіе представляло моментъ или чувственное познаніе, свидѣтельствовавшее лишь о душевныхъ основаніяхъ, ибо уже стоики считали ощущеніе продуктомъ душевной дѣятельности ⁴⁾. Но какъ чувственное познаніе есть моментъ души нашей, такъ чувствennыя явленія и сама наша душа есть моментъ міровой души, а міровая душа — моментъ ума, который въ свою очередь есть моментъ абсолютнаго. Филонъ, Плотинъ и Проклъ выражали это отношеніе, утверждая, что тѣло находится въ душѣ, душа въ умѣ, а умъ въ абсолютномъ. Но это разрѣшеніе всего въ идею, какъ видно, совершилось не вдругъ. Стоики разрѣшили все въ дѣйствующую причину, ибо всѣ причины считали моментами единой причины всего. Филонъ разрѣшилъ все въ причинность идеальную, т. е. въ причинность абсолютнаго самосознанія (какъ у Фихте). Плотинъ привелъ самосознаніе къ полнѣйшему тождеству субъективнаго и объективнаго, созерцающаго и созерцаемаго въ единомъ (подобно какъ у Шеллинга), причемъ особенное вниманіе об-

¹⁾ Prantl, Geschichte der Logik, I, 459.

²⁾ Prantl, ibidem I, 461.

³⁾ Епн. III, 1, 1. сл. *Μυρετος* 100; Vacherot, II, 228.

⁴⁾ Sensus ipsos assensus esse. Cic. Acad. II, 33. Στωϊκοί, πᾶσαν αἰσθησιν εἶναι συγκατάθεσιν καὶ κατὰληψιν. Stob. Serm. Append. XX, 15, 17. Ravaisson. Essai sur la Metaph. d'Arist. II, 127, 4. Cp. Zeller IV, 77, 4. Cp. Plotini. Епн. I, 1, 2, 7; III 6, 1. Это въ сущности взглядъ Аристотеля. De An. II, 8.

ратиль какъ на обоснованіе или выводъ (построеніе) различій, такъ на сведеніе этихъ различій къ тождеству субъективнаго и объективнаго. Наконецъ, Проклъ понималъ абсолютное, какъ развивающуюся въ рядѣ опредѣленій и въ нихъ пребывающую, безпричинную причину или принципъ (т. е. идеальное развивающееся тождество, какъ у Гегеля). Мы, слѣдовательно, видимъ здѣсь полное соотвѣтствіе различнымъ моментамъ дѣятельности разума вообще; ибо въ стоянкахъ и Филонѣ мы видимъ объясненіе вещи разумными причинами, въ Плотинѣ—обоснованіе или соотношеніе производящаго къ производимому, въ Проклѣ—представленіе вещей черезъ ихъ идеальный принципъ, въ нихъ развивающійся, какъ въ своихъ моментахъ.

99. Рядомъ съ этимъ спекулятивнымъ направленіемъ въ этомъ періодѣ развивалось направленіе позитивное и утилитаристическое (подобное направленію Милля) въ школѣ Эпикура ¹⁾, которое единственною истинною считало состояніе чувствующаго субъекта, ощущенія и аффекты (πάθοι) и единственною дѣйствительностію только чувственное, о которомъ мы можемъ судить на основаніи ощущеній. Ощущенія суть воспріятія образовъ (εἰδωλα), которые въ видѣ тонкихъ матеріальныхъ частицъ отдѣляются отъ предметовъ и, входя въ органы чувствъ, служатъ матеріаломъ для образованія общихъ представленій. Всѣ эти образы истинны. Ошибки состоятъ лишь въ толкованіи ихъ, въ мнѣніи о нихъ (δόξα). Но правильное мнѣніе можетъ на основаніи ихъ судить о томъ, что за нами сокрыто (ἄδηλον), чего на основаніи ихъ мы имѣемъ право ожидать (προσμενον). Въ первомъ случаѣ мнѣніе правильно, если не противорѣчитъ опыту, во второмъ—если оправдывается опытомъ. Это правильное мнѣніе можетъ состоять только въ томъ, что все существующее тѣлесно, ибо только о тѣлесномъ свидѣтельствуется ощущеніе. Тѣлесное-же состоитъ изъ атомовъ, находящихся въ вѣчномъ движеніи и своими комбинаціями образовавшихъ бесконечно многіе міры, въ безпредѣльной области которыхъ все возможное и мыслимое можетъ быть найдено въ

1) Zeller IV; Ueberweg, I, § 56; Ламе, Истоп. мат. I, 78—124.

дѣйствительности. Впрочемъ изъ этой обширной вселенной нужно намъ только то, что связано съ удовлетвореніемъ нашихъ потребностей и нашимъ благополучіемъ ¹⁾. Съ этимъ позитивизмомъ въ сущности сходится та школа эмпирическихъ врачей, которая хотѣла ограничиться только однимъ лишь опытнымъ знаніемъ дѣйствія различныхъ врачебныхъ средствъ и считала бесполезнымъ изслѣдованіе причинъ болѣзней. (Къ этой школѣ ²⁾ принадлежалъ Секстъ Эмпирикъ). Пирронизмъ и академики образовали направление, такъ называемыхъ, младшихъ скептиковъ, выдававшихъ свое ученіе за руководство (ἀγωγή) къ избѣжанію заблужденій. Чтобы не впасть въ заблужденіе, нужно удерживаться отъ всякаго положительнаго сужденія о явленіяхъ, ибо всякому сужденію можно съ равною справедливостію противоположить другое противоположное (ισοσθένεια τῶν λόγῶν). Каждому ощущенію можно противопоставить противоположное (10 троповъ Энезидема), равно какъ и каждому понятію, ибо всѣ понятія противорѣчивы. Особенное вниманіе младшіе скептики посвящали невозможности доказательства, ибо каждое доказательство должно требовать новаго доказательства, а это опять новаго и такъ въ безконечность. Силлогизмъ уже у Эпикура считался ненужнымъ приемомъ мышленія. Скептики пошли дальше: они (подобно Миллю ³⁾) находили въ немъ кругъ, ибо справедливость заключенія зависитъ, по ихъ мнѣнію, отъ большей посылки, а справедливость большей посылки сама зависитъ отъ справедливости заключенія. Какъ нѣтъ доказательства, такъ нѣтъ и причинной условности явленій, ибо есть только простое существованіе и послѣдовательность явленій (опять какъ у Милля ⁴⁾). Тѣлесное не можетъ производить безтѣлеснаго и безтѣлесное тѣлеснаго вслѣдствіе неоднородности, подобно тому какъ лошадь не можетъ производить человѣка. Но и однородное не можетъ произвести однороднаго съ нимъ, ибо происходящее

¹⁾ Diog. Laërt. L. X. Carrau, La morale utilitaire, p. 27.

²⁾ Sext. Empir. Pyrr. I, 34. Zeller, V, 14.

³⁾ Милль, Логика, кн. II, гл. 3, § 2.

⁴⁾ Ibid. кн. III, гл. 5. §§ 2, 5.

тогда уже заключалось-бы въ производящемъ, напримѣръ, при происхожденіи двухъ изъ одного—эти два были уже въ одномъ (какъ части). Никакая причина не можетъ дѣйствовать сама по себѣ, потому что тогда каждая причина во всякое время производила-бы свои дѣйствія. Но это опровергается опытомъ. Нельзя утверждать, что причина обладаетъ свойствомъ производить только одинъ результатъ, ибо солнце глину сушитъ, а воскъ растапливаетъ. Нельзя сказать, чтобы причина обладала свойствомъ производить различныя дѣйствія, ибо солнце тогда все сушило и плавило-бы вмѣстѣ. Нельзя этого различія въ дѣйствіи приписывать предмету, на который переходитъ дѣйствіе, ибо тогда истинною причиною явленія будетъ взаимодействіе, но взаимодействіе возможно чрезъ соприкосновеніе, а соприкосновеніе можетъ быть только непосредственное, непосредственное-же соприкосновеніе въ сущности есть соединеніе, сліянiе, отождествленіе, т. е. сводится къ простому сосуществованію. Не меньше затрудненія представляетъ понятіе страданія или измѣненія. Страдать или измѣняться можетъ только то, что есть; но пока оно есть что-либо, оно не измѣняется, ибо измѣненіе въ томъ и состоитъ, что вещь становится тѣмъ, что она не есть. Если-же что-нибудь измѣняется, напримѣръ, увеличивается или уменьшается, то оно перестаетъ существовать, ибо тогда существуетъ уже другое, уменьшенное или увеличенное, а не прежде бывшее, котораго уже нѣтъ и которое измѣняться не можетъ. Измѣненіе сводится, слѣдовательно, къ простой послѣдовательности во времени. Итакъ причинной связи нѣтъ, а есть лишь сосуществованіе и послѣдовательность. Мысль о существованіи первой причины или Божества поэтому не можетъ быть доказана ¹⁾. Вообще уже со временъ Карнеада замѣчено, что идея Божества заключаетъ въ себѣ противорѣчіе (абсолютнаго бытія и личности, благости и всемогущества и допущенія зла въ міръ ²⁾). Такимъ образомъ мы не имѣемъ ни формальныхъ, ни матеріальныхъ условій истиннаго знанія. Мы не можемъ даже ска-

¹⁾ Sext. Pyrr. III. 3, 4.

²⁾ Sext. Ibid III, 2; Zeller. IV, 504—513.

зять, что мы не знаемъ ничего, ибо и это такъ-же сомнительно, какъ и все другое. Можно развѣ предположить только одно, что все состоитъ изъ 'противоположностей подобно тому, какъ училъ Гераклитъ. Именно къ Гераклиту, кажется, и при-мыкалъ Энезидемъ ¹⁾. Но по мнѣнію Секста Эмпирика единственное, что намъ остается, это—отказаться отъ познания всего скрытаго (ἀόηλον) за чувственными образами, и довольствоваться только лишь простымъ сознаниемъ явленій (φανόμενα), которыя слѣдуютъ другъ за другомъ въ извѣстномъ порядкѣ и совмѣстности. Этимъ порядкомъ явленій мы и должны руководствоваться въ своихъ поступкахъ ²⁾. Мы видимъ, такимъ образомъ, что древній позитивизмъ (какъ и новый) или при-мыкаетъ къ матеріализму въ эпикурейцахъ, или къ феноменизму въ скептикахъ, но въ томъ и другомъ случаѣ онъ въ сущности предполагаетъ недовѣріе къ познательнымъ силамъ человѣка. Это недовѣріе относится не только къ чувственности, но и къ мышленію и къ разуму. Направленное противъ стоической спекуляціи, оно само однако находило себѣ противодѣйствіе въ спекуляціи неопиэагорейцевъ и неоплатониковъ.

100. Но уже въ этомъ противодѣйствіи скептическимъ элементамъ тогдашняго позитивизма разумъ долженъ былъ, наконецъ, сознать свое истинное значеніе и опредѣлить истинную компетенцію философіи. Всѣ усилія философіи направлены были къ постиженію абсолютнаго основанія всѣхъ вещей. Достигши вершины своего развитія въ неоплатонизмѣ, философія должна была, наконецъ, обратить свое вниманіе на отношеніе этого абсолютнаго основанія къ нашему разуму. Въ первомъ періодѣ своего развитія философія представляла это основаніе подъ формою единства, которое изводитъ изъ себя космосъ явленій, какъ множество. Не успѣвъ побѣдить антиноміи единого и многаго или частей и цѣлаго, философія думала найти это примиреніе въ мысли, что абсолютное не

¹⁾ Zeller, V. 30; Ueberweg, I, стр. 261, § 60. Секстъ утверждаетъ это положительно.

²⁾ Papenheim. Des Sextus Emp. Pyrronäische Grundzüge, I, 7, 10, 34; III 22—31. Zeller. V. 60—63.

просто единое, но всеобщее существо, къ которому множественность частей или явленій относится, какъ единичное и неизмѣняемое къ общему и неизмѣняемому. Но и антиномія всеобщаго и отдѣльно-единичнаго не могла быть примирена изъ самой себя, но въ свою очередь отсылала къ новой точкѣ зрѣнія. Стали представлять основаніе вещей не только единымъ и всеобщимъ, но и абсолютнымъ, къ которому міръ явленій относится не только какъ многое и частное, но и какъ условное къ безусловному. Дѣйствительно, въ александрійскій періодъ, особенно у неоплатониковъ, основаніе всѣхъ вещей противопоставляется всему остальному какъ единое, всеобщее и абсолютное (*αὐταρχές*) многому, частному и производимому. Но именно эта идея абсолютнаго основанія всѣхъ вещей и должна была вести умъ человѣческій къ признанію того, что она есть только образъ абсолютнаго въ умѣ (не только человѣческомъ, но и всеобщемъ), есть только тѣнь абсолютнаго въ нашемъ существѣ, которая, конечно, недостаточна для полнаго освѣщенія и проясненія условнаго чрезъ его отношеніе къ непостижимому въ себѣ абсолютному. Чтобы абсолютное, сообразно его истинной идеѣ, именно какъ абсолютное въ полномъ смыслѣ, поставить внѣ всякой относительности къ условному, т. е. чтобы преодолѣть антиномію условнаго и безусловнаго, нужно было абсолютное, какъ единую всеобщую и безконечную реальность, поставить внѣ отношеній къ разуму, сдѣлать его сверхразумнымъ (*ὑπερνοῦτον*), какъ это дѣлали не только александрійцы, но и нѣкоторые стоики ¹⁾. Но въ такомъ случаѣ нужно признать, что существуетъ особое отношеніе этого абсолютнаго къ нашему духу, которое отлично отъ познавательнаго отношенія вещей къ уму. Такое отношеніе философія третьяго періода признавала въ полной мѣрѣ: со стороны человѣка такое отношеніе представлялось выступленіемъ его изъ границъ своей индивидуальности (изступленіе или экстазъ), а со стороны безковечнаго присутствіемъ (*παρόντα*) его въ духѣ человѣческомъ, когда человѣкъ находится въ этомъ состояніи. Если отбросить фантастическую сторону въ

¹⁾ Seneca. Nemo novit Deum. Ep. 31.

описаніи этого отношенія у александрійскихъ философовъ, то въ сущности имъ допускалось реальное соприкосновеніе (τὸ θεῖασθαι) конечнаго съ безконечнымъ или откровеніе въ непосредственномъ переживаніи. Объ этомъ откровеніи Божества и вообще высшаго сверхчувственного міра говорятъ почти всѣ выдающіеся мыслители третьяго періода: Филонъ ¹⁾, Плутархъ ²⁾, Плотинъ ³⁾, Порфирій ⁴⁾, Ямвлихъ ⁵⁾, Прокль ⁶⁾, Симплицій ⁷⁾ и другіе. Неопиѳагорейцы ⁸⁾ и даже стоики ⁹⁾, особенно позднѣйшіе ¹⁰⁾, держались вѣры въ непосредственныя откровенія Божества. Отъ того на философію въ третьемъ періодѣ смотрѣли, какъ на высшее религіозное дѣло, которое ведетъ къ непосредственному прикосновенію съ Божествомъ и даетъ настоящій смыслъ народной религіи ¹¹⁾ (подобно тому какъ спекулятивные философы Германіи на философію смотрѣли, какъ на просвѣтленную религію: Фихте, Шеллингъ и Гегель). Философія, слѣдовательно, теряла свою самостоятельность, потому что центръ тяжести переносился въ религіозное откровеніе, къ которому познаніе приводитъ и отъ котораго оно исходитъ. Послѣдовало признавіе гетераноміи разума и примата откровенія.

101. Такъ закончила свое существованіе древняя философія, развившаяся на почвѣ греческаго духа. Три ступени самостоятельнаго развитія ея выразились въ трехъ періодахъ ея существованія. Періодъ первый былъ періодомъ исключительно натурфилософскимъ, рассматривавшимъ вещи съ точки зрѣнія частей и цѣлаго въ формѣ пространственно - временнаго представленія. За нимъ послѣдовалъ второй періодъ, ко-

¹⁾ Zeller V, 352, 1.

²⁾ Zeller, V, 189—244.

³⁾ Enn. VI, 9, 9—11.

⁴⁾ De Abstem. II, 53.

⁵⁾ De vite Pythag. 28.

⁶⁾ In Pbat. Theol. Comm. 1. 1.

⁷⁾ In. Enchirid. Epict. 1.

⁸⁾ Zeller V, 145.

⁹⁾ Zeller, IV, 345.

¹⁰⁾ Ibid. V, 237—239.

¹¹⁾ Ibid. IV, 309.

торый былъ исключительно антропологическимъ, разсматривавшимъ вещи съ точки зрѣнія общаго и частнаго въ логической формѣ подводимыхъ одно подъ другое понятій. Наконецъ, третій періодъ былъ исключительно теологическимъ, разсматривавшимъ вещи съ точки зрѣнія условнаго и безусловнаго въ формѣ развивающейся въ своихъ моментахъ идеи. Философское самосознаніе сначала выразилось въ міросознаніи, потомъ въ субъективномъ самосознаніи и, наконецъ, въ богосознаніи. Восходя со ступени на ступень, оно съ одной стороны какъ бы отрицало себя въ своей предшествовавшей формѣ, съ другой утверждало себя въ новой формѣ. Процессъ самоотрицанія, слѣдовательно, былъ процессомъ умноженія содержанія и процессомъ самоуглубленія. Последнее усиліе этого самоуглубляющагося самосознанія разума было самоотрицаніе его въ пользу признанія абсолютной реальности, которая лежитъ за его предѣлами и которая становится къ нему въ отношеніе чрезъ особый актъ откровенія себя въ человѣческомъ духѣ. Мы видимъ, слѣдовательно, здѣсь, что развитіе философіи совершило исторически тотъ самый циклъ, моменты котораго проходить и должно пройти всякое индивидуальное сознаніе; мы видимъ здѣсь послѣдовательную смѣну: представленія, понятія, идеи, пока наконецъ сама идея не отошлетъ насъ къ своему условію, состоящему въ откровеніи абсолютной реальности. И вотъ, когда философія возвращалась къ первоначальному откровенію, какъ къ своему первоначальному источнику, послѣдовало вторичное откровеніе Божества во Христѣ совершенно независимо отъ этого философскаго движенія, которое однако было соображено и принято въ планы Провидѣнія. Или говоря иными словами: въ то время когда сознаніе возвращалось къ откровенію послѣдовалъ одинъ изъ центральныхъ его актовъ, составляющій средоточіе всякаго движенія. Намъ поэтому нужно теперь обратиться къ разсмотрѣнію отношенія, пройденнаго философскаго развитія къ этому новому акту откровенія.

М. Остроумовъ.

(Продолженіе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1886.

№ 10.

МАЙ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

- Религіозно-нравственное развитіе Императора Александра I и идея священнаго союза (продолженіе). Профессора Императорскаго Харьковскаго университета **В. Надлера** 643—669
- Наши новые „философы и богословы“ (продолженіе). **Т. Стоянова** . . . 670—701
- Римско-католическое паломничество къ гроту Лурдской Божіей Матери. **И. П—ва.** 702—709

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

- Метафизическій анализъ эмпирическаго познанія (продолженіе). Профессора Московской духовной академіи **В. Будрявцева** 481—492
- Исторія философіи въ отношеніи къ откровенію (продолженіе). **М. Остроумова** . . . 493—517
- М. Т. Цицерона** „Тускуланскія бесѣды“ къ **М. Бруту** (кн. 1-я) (продолженіе). **О. Садова** 518—528

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе: Опредѣленіе Святѣйшаго Синода.—Отъ Харьковскаго Комитета Православнаго Миссіонерскаго Общества.—Списокъ духовныхъ лицъ Харьковской епархіи, удостоенныхъ Высочайше жалуемыхъ наградъ, 13 апрѣля 1886 года.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

ХАРЬКОВЪ.

ТИПОГРАФІЯ ОКРУЖНАГО ШТАБА, НЕМЕЦКАЯ № 26.

1886.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФІИ

ВЪ ОТНОШЕНІИ КЪ ОТКРОВЕНІЮ

(Продолженіе *).

Г л а в а II.

Христіанское откровеніе и философія.

102. Откровеніе вообще.—103. Историческое существо откровенія.—104. Единство откровенія.—105. Главные моменты откровенія.—106. Отношеніе другъ къ другу.—107. Откровеніе во Христѣ, какъ средоточный пунктъ всего откровенія.—108. Сосредоточеніе христіанскаго откровенія въ исторической жизни Церкви.—109. Сознаніе откровенія въ церковномъ міросозерцаѣ.—110. Отношеніе разума къ откровенію вообще, какъ къ факту.—111. Выраженіе этого разума въ философскихъ понятіяхъ греко-римскаго міра.—112. Перечень понятій, прилагавшихся разумомъ къ усвоенію христіанскаго откровенія въ первые вѣка.—113. Основаніе къ такому употребленію въ провиденціальномъ значеніи философіи.—114. Различіе въ употребленіи этихъ понятій въ христіанской философіи и въ философіи тогдашняго времени.—115. Патристическое употребленіе понятій древней философіи.—116. Схоластическое.—117. Реализмъ, номинализмъ, скептическій рационализмъ, скептицизмъ и пробаблизмъ.—118. Возрожденіе, Аристотелумахія, паденіе древней философіи.

102. Наше знаніе имѣетъ ограниченный кругозоръ. Въ немъ вмѣщается не все, что существуетъ, и оно только мало-по-малу разширяется въ своемъ объемѣ, захватывая все большую и большую сферу познаваемаго. Поэтому мы невольно предполагаемъ, что за предѣлами нашего сознанія лежитъ или можетъ лежать многое такое, что еще не сдѣлалось содержаніемъ нашего познанія, но что можетъ иногда становиться къ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1886 г. № 9.

нему въ отношеніе, на что оно можетъ невольно наталкиваться и что въ него можетъ невольно тѣсниться. Это подозрѣваемое нами неизвѣстное становится намъ извѣстнымъ черезъ открытіе, намѣренное, если мы отыскиваемъ это неизвѣстное, — или случайное, если мы наталкиваемся на него невольно. Въ этомъ случаѣ неопредѣленное неизвѣстное, ставшее предметомъ открытія, предстасть передъ вами, какъ опредѣлившійся фактъ. Прежде въ сознаніи было лишь неопредѣленное подозрѣніе о чемъ-то; теперь неопредѣленное подозрѣніе становится опредѣленнымъ знаніемъ факта. Но мы можемъ взять нѣчто абсолютно неизвѣстное, о существованіи чего мы сначала не имѣли никакого подозрѣнія, потому что въ сознаніи не имѣли никакихъ данныхъ или поводовъ для этого подозрѣнія. Неизвѣстное въ такомъ случаѣ совершенно не должно касаться нашего сознанія; мы не можемъ приписать ему никакого предиката, даже того, что оно неизвѣстно, ибо и этотъ предикатъ заимствуется нами только изъ нашего-же сознанія; мы не можемъ даже сказать, что оно есть просто несуществующее для сознанія, ибо оно не стоитъ къ нему ни въ какомъ отношеніи, а несуществующее стоитъ, какъ отрицаніе существованія. Представимъ себѣ теперь, что это абсолютно неизвѣстное и неподозрѣваемое въ извѣстный моментъ входитъ въ наше сознаніе. Понятно, что вошедшее въ сознаніе предстанетъ намъ, какъ совершенно новый и неожиданный фактъ, для предвидѣнія котораго мы не имѣли никакихъ основаній въ своемъ сознаніи и который поэтому можетъ стать въ такое или иное отношеніе къ другимъ извѣстнымъ намъ фактамъ лишь послѣ того, какъ онъ изъ области совершенно неизвѣстнаго перешелъ въ область извѣстнаго. Но въ чемъ состоитъ этотъ переходъ? Обыкновенно мы предполагаемъ дѣйствіе этого новаго факта на нашъ духъ, вслѣдствіе котораго этотъ фактъ становится намъ извѣстнымъ. Но это противорѣчіе; ибо невозможно говорить о дѣйствіи факта, когда самъ фактъ для сознанія возникаетъ только вслѣдствіе этого предполагаемаго дѣйствія. О дѣйствіи чего-либо на нашъ духъ можно говорить лишь послѣ того, какъ это что-либо уже познано, и поэтому дѣйствіе есть лишь отношеніе сознанныхъ уже фактовъ. Напро-

тивъ то, что еще не создано, не можетъ дѣйствовать, какъ дѣйствуетъ какой-нибудь сознанный фактъ на другой фактъ, ибо это несознанное еще не стало такимъ фактомъ. Ни о какомъ другомъ дѣйствованіи мы *исворить не можемъ* ¹⁾. Такимъ образомъ мы рѣшительно не можемъ себѣ представить, вслѣдствіе чего и какъ что-либо абсолютно неизвѣстное переходитъ въ область извѣстнаго, ибо всѣ объясненія акта „первоначальнаго“ знанія уже предполагаютъ знаніе и потому вращаются уже въ сферѣ знанія совершившагося. Такъ какъ здѣсь рѣчь идетъ о томъ, что совершенно трансцендентно по отношенію къ нашему сознанию, то попытка опредѣлить условія знанія неизвѣстнаго, вслѣдствіе которыхъ оно становится извѣстнымъ, напоминаетъ попытку выучиться плавать, не прикасаясь къ водѣ, если употребить замѣчаніе Гегеля противъ критической попытки Канта изслѣдовать способность мысли прежде, чѣмъ приступить къ знанію ²⁾. Такъ какъ вновь сознанный фактъ возникаетъ въ сознаніи тамъ, гдѣ до того на его мѣстѣ не было ничего, то мы можемъ уподобить этотъ случай именно возникновенію изъ ничего. Если мы возьмемъ въ соображеніе то состояніе нашего сознанія, когда ему впервые становится извѣстно бытіе, то есть то мгновеніе его существованія, въ которое оно впервые наполняется какимъ-либо содержаніемъ, то мы, дѣйствительно, можемъ этотъ переходъ изъ неизвѣстнаго въ извѣстное сравнить съ непостижимымъ актомъ творчества, черезъ который какъ-бы изъ ничего предъ изумленнымъ взоромъ ума возникаютъ первые факты и онъ самъ приходитъ къ сознанію себя самого. Этотъ непостижимый актъ однако составляетъ условіе всякаго познанія и мы можемъ по справедливости называть его откровеніемъ, черезъ которое факты возникаютъ въ нашемъ духѣ и намъ открываются. Такимъ образомъ, рассматриваемое съ формальной стороны или со стороны условій, откровеніе есть нѣчто непостижимое, о чемъ мы можемъ говорить лишь послѣ

¹⁾ Мы не можемъ говорить о дѣйствіи „вещи въ себѣ“, ибо этой „вещи въ себѣ“ можно приписать дѣйствіе только послѣ того, какъ мы уже ее мыслимъ, слѣдовательно, когда она уже стала фактомъ сознанія.

²⁾ Гегель, Энцикл. § 41, приб. 1.

того, какъ духъ нашъ вслѣдствіе его пережилъ извѣстныя состоянія, возбудившія наше сознаніе, а рассматриваемое со стороны содержанія или слѣдствій, оно всегда есть нѣчто фактически данное, что сознаніе наше находитъ въ себѣ и ассимилируетъ себѣ въ формѣ дѣйствительнаго факта.

103. Но всякій дѣйствительный фактъ есть фактъ во времени. Наше человѣческое сознаніе иначе не можетъ представить ни одного факта. Даже когда говорится о вѣчности, обыкновенно подразумѣвается существованіе во всякое время; слѣдовательно, самая вѣчность не можетъ быть представлена внѣ отношенія ко времени. Поэтому откровеніе, рассматриваемое со стороны своего содержанія, должно осуществляться, какъ рядъ фактовъ во времени, которые вступаютъ между собою въ связь въ извѣстные моменты и въ этой временной послѣдовательности и связи представляютъ собою процессъ или исторію. Всякое откровеніе, рассматриваемое со стороны своего вступленія въ факты, подлежащіе сознанію нашему, т. е. рассматриваемое послѣ своего осуществленія въ связи этихъ сознаваемыхъ фактовъ, есть, слѣдовательно, исторія, предыдущіе моменты которой уже есть достояніе прошедшаго и существуютъ, слѣдовательно, только въ сознаніи (въ воспоминаніи); настоящіе существуютъ или могутъ существовать въ нашемъ сознаніи въ связи сознаваемыхъ фактовъ въ данное настоящее мгновеніе, а будущіе могутъ быть сознаніемъ нашимъ предвидимы, насколько связь фактовъ откровенія, т. е. само откровеніе посредственно или же непосредственно, чрезъ особія знаменательныя указанія въ духѣ, даетъ возможность такого предвидѣнія обыкновенному, или чрезвычайно настроенному сознанію людей. Съ этой точки зрѣнія на откровеніе исторія природы есть откровеніе природы, исторія человѣчества есть откровеніе человѣческаго духа. Но обѣ эти исторіи представляютъ на нашъ взглядъ естественную исторію, которая содержитъ въ себѣ высшую исторію. Эта высшая исторія не можетъ быть понята ни изъ природы, ни изъ человѣческаго духа, потому что какъ въ отношеніи къ природѣ, такъ въ отношеніи къ духу, она представляется чистою случайностію и даже невозможностію. Факты этой исторіи таковы,

что хотя они и вступаютъ въ обширную связь фактовъ природы и духа, но не могутъ быть выведены ни изъ наличнаго состоянія природы, ни изъ давнаго состоянія духа. Они вступаютъ въ исторію природы и духа какъ-бы 'изъ-вне' этой исторіи, изъ области трансцендентной по отношенію къ природѣ и духу. Но однажды вступивъ въ общую связь вещей, они не только становятся *послѣ того*, ретроспективно, доступны пониманію въ этой связи, но совершенно необходимы для объясненія какъ самой исторіи природы, такъ и исторіи духа. Такая чрезвычайная исторія, развивающаяся въ ряду чрезвычайныхъ фактовъ, возможна только въ силу трансцендентальныхъ, непонятныхъ нашему уму, дѣятельностей и потому служитъ откровеніемъ трансцендентальной области бытія, для нашего разума, помимо этой исторіи, непонятной и совершенно непредставимой. Поэтому такая исторія выдѣляется всеобщимъ сознаніемъ людей въ особый видъ исторіи, которому присвоится названіе „священной“, или даже „божественной“ исторіи. Правда, каждый народъ передаетъ эту исторію по своему, но субъективное различіе въ ея содержаніи не препятствуетъ ей быть единственной исторіей, развивающейся въ средѣ объективныхъ фактовъ сознанія и лишь различно усвояемой этимъ сознаніемъ, смотря по мѣрѣ приближенія къ объективной достовѣрности и по способности усвоенія. Такимъ образомъ, будемъ-ли мы представлять откровеніе, какъ естественную исторію, или какъ сверхъестественную и священную исторію, во всякомъ случаѣ оно осуществляется, какъ процессъ историческій, входящій въ формы нашего сознанія и подлежащій ему объективно, какъ фактъ.

104. Но естественный и сверхъестественный моменты этой исторіи представляютъ однако одну и ту-же единственную исторію откровенія и въ этомъ откровеніи объединяются. Естественное можетъ быть понято только изъ сверхъестественнаго и въ немъ, слѣдовательно, находитъ свое дѣйствительное объясненіе. Въ самомъ дѣлѣ, пусть даже въ естественной исторіи природы и духа найдены не только естественные законы и формы процесса, пусть найдены послѣднія естественныя основанія этого процесса, насколько онъ на нихъ указываетъ и

поскольку они могутъ быть найдены въ сферѣ естественныхъ фактовъ, — во всякомъ случаѣ самый фактъ существованія этихъ основаній и законовъ указываетъ на нѣкоторую высшую трансцендентальную область. Если мы возьмемъ этотъ фактъ самъ по себѣ, онъ для насъ будетъ казаться чудомъ, ибо „намъ никогда не узнать образа происхожденія всего сущаго и бытія“, замѣчаетъ Лотце. „Мы не можемъ не видѣть того, что все существующее есть чудо и навсегда останется чудомъ. Относительно этого чуда мы можемъ знать только то, что оно существуетъ, какъ фактъ; что же касается самаго способа его происхожденія, то это навсегда останется для насъ неразгаданнымъ“¹⁾. Это чудо, слѣдовательно, вѣчно будетъ указывать на трансцендентальное чудодѣйственное бытіе и можетъ получить извѣстное уразумѣніе не изъ естественной области, а изъ области чрезвычайныхъ манифестацій этого трансцендентальнаго бытія, т. е. изъ священной исторіи, вступающей чудеснымъ образомъ въ факты естественной исторіи. Съ другой стороны сама священная исторія, вступая въ область естественныхъ фактовъ, какъ фактъ, вступаетъ чрезъ то самое въ связь съ этими естественными фактами. Изъ этой связи она и можетъ быть понимаема, насколько возможно. Существованіе и развитіе этой исторіи есть чудо. Оно не можетъ быть объясняемо изъ естественныхъ фактовъ, но чудо это вступаетъ въ естественное теченіе вещей, производитъ въ немъ измѣненія и черезъ то приобретаетъ значеніе и смыслъ. Именно къ такому ретроспективному указанію смысла и разумности сверхъестественныхъ фактовъ сводится такъ называемое „доказательство необходимости“ чрезвычайныхъ откровеній. Такимъ образомъ, и естественная и сверхъестественная область такъ входятъ одна въ другую, что въ сущности представляютъ одинъ процессъ откровенія, указывающій на высшую область, отъ которой онъ и получаетъ это свое единство. Вслѣдствіе этого единства нѣтъ независимыхъ другъ отъ друга, изолированныхъ фактовъ откровенія. Всѣ они находятся между собою въ связи и одинъ указываетъ на другой. Уразумѣвать эту связь, все глубже и

¹⁾ Lotze, Medicinische Psychologie. S. 152.

глубже проникать въ нее, есть задача человѣческаго сознанія. Выполненіе этой задачи есть теоретическое усвоеніе откровенія нашимъ разумомъ. Христіанское сознаніе и наука представляютъ постепенно развивающееся выполненіе именно этой задачи.

105. Эта единственная исторія или это единственное откровеніе въ послѣдовательности времени имѣетъ нѣсколько моментовъ или послѣдовательныхъ актовъ, изъ коихъ каждый послѣдующій предполагаетъ предшествующій, какъ свое историческое условіе или принимающую его среду. Первый актъ этой исторіи есть откровеніе въ твореніи вещей, которыя открываются намъ въ непосредственномъ переживаніи нашего взаимодействія съ ними въ нашемъ собственномъ существѣ. Этотъ актъ въ свою очередь заключаетъ въ себѣ нѣсколько моментовъ, ибо существованіе вещей однихъ возможно только при существованіи другихъ. Всѣ эти моменты находятъ свое завершеніе въ твореніи человѣка. „Каждое слово творящаго Бога“, говоритъ одинъ писатель, „было только приготовленіемъ къ словамъ: сотворимъ человѣка по образу нашему и по подобію: и да обладаетъ онъ рыбами морскими и птицами небесными, и скотами, и всею землею, и всѣми гадами, пресмыкающимися по земли“ (Бытія I, 26). Второй актъ божественной исторіи есть откровеніе въ домостроительствѣ нашего спасенія, которое также распадается на множество моментовъ, находящихся свое завершеніе въ вочеловѣченіи Слова Божія, къ которому они служатъ приготовленіемъ. „Какъ созданіе человѣка (перваго Адама) есть заключеніе дѣла творенія“, — говоритъ тотъ-же писатель, — „такъ явленіе Сына Божія, втораго Адама, есть заключеніе и цѣль всѣхъ божественныхъ откровеній о спасеніи“ ¹⁾. Поэтому Иисусъ Христосъ, начиная проповѣдывать Евангеліе, говоритъ: исполнилось время и приблизилось царствіе Божіе (Марка, I, 15). Въ томъ-же смыслѣ говоритъ апостоль Павелъ: когда пришла полнота времени, Богъ послалъ Сына Своего Единороднаго, Который родился

¹⁾ Ците. Земная жизнь Господа Спасителя нашего Иисуса Христа, перев. Орды I.

отъ жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконныхъ, дабы намъ получить усыновленіе (Гал. IV, 4 и 5, ср. Еф. I, 10). Третій актъ этой исторіи есть откровеніе въ освященіи или таинственномъ возрожденіи (Іоанна, III, 7, VII, 17), преобразованіи (2 Кор. III, 18), обновленіи (2 Кор. V, 17; Тит. III, 5 и 6; Еф. V, 15; Рим. VI, 4) человѣка благодатнымъ дѣйствіемъ Духа Божія, которое, будучи нѣкоторымъ новымъ твореніемъ, распространяется съ обновленія человѣка до обновленія всей твари и небесе и земли (Римл. VIII, 19, 21; 2 Петр. III, 13), пока наконецъ мы сдѣлаемся причастниками божескаго естества (2 Петр. I, 4) и Богъ будетъ всяческая во всѣхъ (1 Кор. XV, 28). Завершеніе этого акта есть, слѣдовательно, единеніе со Отцемъ и Сыномъ въ Духѣ. Тогда и настанетъ полное откровеніе Святаго Духа. Откровеніе въ царствѣ славы указываетъ такимъ образомъ на откровеніе въ царствѣ благодати, а откровеніе въ царствѣ благодати—на откровеніе въ царствѣ природы. Такъ представляетъ фактъ откровенія христіанское сознаніе. Твореніе и воплощеніе Бога Слова—факты уже совершившіеся, полное прославленіе или совершенство и возсоединеніе вещей съ Богомъ есть фактъ ожидаемый, началомъ котораго служить освящающее дѣйствіе Духа Божія въ Церкви. Здѣсь, слѣдовательно, мы имѣемъ исторію, которая обнимаетъ прошедшее, настоящее и будущее.

106. Если мы обратимъ теперь вниманіе на взаимное отношеніе этихъ моментовъ откровенія, то мы найдемъ, что каждый послѣдующій моментъ бросаетъ свѣтъ на предыдущій и раскрываетъ его значеніе, потому что составляетъ завершеніе предыдущаго, въ которомъ онъ былъ уже предъобразованъ, какъ въ зернѣ. Въ этомъ смыслѣ каждый послѣдующій актъ откровенія открываетъ намъ болѣе, чѣмъ предыдущій. Откровеніе въ твореніи, доступное всякому разумному сознанію съ перваго появленія его на свѣтъ, при усвоеніи ведетъ и должно вести разумъ, руководимый внутреннимъ откровеніемъ, къ сознанію единого Бога, идея о которомъ рано или поздно должна раскрыться въ сознаніи всѣхъ людей; ибо невидимое Его, вѣчная сила Его и Божество отъ созданія міра чрезъ разсматриваніе твореній видимы (Рим. I, 20), такъ что Богъ не не-

свидѣтельствована Себе остави (Дѣян. XIV, 17) въ явленіяхъ видимой природы, особенно въ явленіяхъ благодѣтельныхъ для человѣка. Къ этому откровенію правивается откровеніе въ еврейскомъ народѣ, которое за тѣмъ завершается пришествіемъ Спасителя. Но это новое откровеніе проливаетъ иной свѣтъ на предшествовавшій моментъ. Твореніе открываетъ намъ теперь уже не просто единого, всемогущаго премудраго и благаго Бога, но самую внутреннюю жизнь въ Богѣ, въ тріипостасномъ Его существѣ, ибо оно совершается всемогуществомъ Святыя Троицы: Отца, восхотѣвшаго сотворить міръ, Слова, которымъ все сотворено (Іоан. I, 3, 10) и которое держитъ все глаголомъ силы своея (Евр. I, 3; Кол. I, 16, 17), и Духомъ Божиимъ, который, носясь надъ первозданнымъ міромъ, завершалъ дѣло Слова чрезъ поддержаніе жизни и развитія Его созданій (Быт. I, 2; Іова, 33, 4¹⁾). Съ точки зрѣнія откровенія во Христѣ открывается, что этотъ міръ потому и сотворенъ именно Сыномъ Божиимъ, что Богъ-Слово еще прежде сложенія міра (πρὸ καταβολῆς τοῦ κόσμου) былъ уже предназначенъ въ непорочную жертву за имѣющіе совершиться грѣхи, какъ агнецъ (1 Петр. I, 19 и 20), ибо Богъ-Отецъ избралъ насъ въ Немъ прежде созданія міра, чтобы мы были святы и непорочны предъ Нимъ въ любви, предопредѣливъ усыновить насъ Себѣ чрезъ Иисуса Христа (Еф. I, 45), избралъ отъ начала (ἀπ' ἀρχῆς) ко спасенію чрезъ освященіе Духа и вѣру въ истину (2 Сол. II, 13), въ устроеніе полноты временъ, дабы все небесное и земное соединить подъ однимъ главою—Христомъ (Еф. I, 10). Но если міръ потому и сотворенъ Словомъ Божиимъ, что Слово должно было искупить его, то съ другой стороны Слово потому и стало плотію и обитало съ нами (Іоан. I, 14) и искупило міръ, что именно вся тѣмъ быша (Іоан. I, 3). „Воля Тріединого создать міръ и Его воля искупить міръ и завершить путемъ искупленія, говоритъ одинъ отечественный пи-

¹⁾ *Василій Великій*, Твор. III, стр. 288, о Св. Духѣ къ Амфилохію гл. 16: „въ твореніи — же ихъ представляй первоначальную причину (προκαταρτικὴ αἰτία) — Отца, и причину зиждительную (δημιουργική) — Сына и причину совершительную (τελειωτική) — Духа... Посему представляй Трехъ, — повелѣвающаго Господа, создающее Слово и утверждающаго Духа“.

сатель,—это двоякая, но вѣчно единичная воля“¹⁾. Таже единая воля проявляетъ себя и въ завершающемъ дѣлѣ освященія. Сынъ Божій, совершивъ искупленіе и положивъ основаніе Церкви, поставилъ Себя ея главою, пребывающею съ нею во вѣки (Мф. XXVIII, 20), но для довершенія дѣла спасенія послалъ Духа Своего (1, Иоан. IV, 13), отъ Отца исходящаго (Иоан. XV, 26), который преобразуя существо людей, ищущихъ такого возрожденія, научаетъ ихъ на всякую истину, ибо онъ есть Духъ истины (Иоан. XVI, 13). Этотъ новый актъ откровенія бросаетъ новый свѣтъ на предшествовавшіе моменты. Дѣятельность Духа въ Церкви Божіей не только сама составляетъ откровеніе, но и ведетъ къ усвоенію въ жизни и въ разумѣ божественной жизни, открывающейся все полнѣе и полнѣе, по мѣрѣ преобразованія нашего существа. Такое постепенное усвоеніе въ самое существо наше божественнаго дѣйствія возвращаетъ насъ въ мѣру возраста исполненія Христова (Еф. IV, 13), сопровождаясь переходомъ отъ вѣры въ вѣру (Рим. I, 17; XII, 3, 6), отъ званія къ знанію, пока наконецъ всѣ преобразимся и измѣнимся такъ, что откроется жизнь сокровенная въ Богѣ (Кол. III, 3), когда мы будемъ видѣть не сквозь тусклое стекло, гадательно, но лицомъ къ лицу (1 Кор. XIII, 12) и узримъ Его, якоже есть (1 Иоан. III, 2), потому что будемъ причастниками божескаго естества и едино съ Богомъ (Иоан. XVII, 23). Такое полное откровеніе Божества будетъ сопровождаться уразумѣніемъ всего того, чего теперь мы не понимаемъ въ планахъ и дѣятельности Божества. Тогда откроется намъ, слѣдовательно, слава Божія въ нашемъ собственномъ прославленіи и преобразованіи тварей. Поэтому-то Апостолъ (2 Кор. III, 18) и говоритъ, что теперь мы всѣ открытымъ лицомъ взирая на славу Господню, какъ въ зеркалѣ (*κατοπτριζόμενοι*), преобразуемся въ тотъ-же образъ, отъ славы въ славу, какъ надлежитъ быть по дѣйствію Духа Господня (*κατάπερ ἀπὸ Κυρίου Πνεύματος*²⁾). Поэтому-то и дѣятельность Духа Святаго стоитъ въ зависимости

¹⁾ Професс. Сергіевскій: Аполог. чтеніе, стр. 99.

²⁾ Филаретъ, Догмат. Богосл. § 222, I, 175.

отъ прославленія Іисуса Христа (Іоан VII, 39). Такимъ образомъ мы видимъ, что откровеніе въ природѣ проясняется откровеніемъ во Христѣ, а откровеніе во Христѣ проясняется откровеніемъ въ Святомъ Духѣ. Царство природы проясняется изъ царства благодати, а царство благодати уяснится вполне въ царствѣ славы. Мы пока находимся только въ процессѣ осуществленія этого откровенія.

107. Изъ этого указанія различныхъ моментовъ откровенія и ихъ взаимнаго отношенія мы видимъ, что оно выражается въ связи вещей различнымъ образомъ: иной образъ откровенія Отца, иной—Сына и иной Святаго Духа. Эти образы откровенія (*τρόποι ἀποκαλύψεως*) основываются на различномъ дѣйствіи Тріединого Божества въ его отношеніи къ тварямъ, а потому указываютъ на высшее трансцендентное различіе въ самой природѣ Божества, во внутренней жизни Божіей. Это внутреннее различіе не есть только различіе въ дѣйствіи, но есть различіе въ образѣ самаго Божественнаго бытія, ибо различное дѣйствіе имѣетъ здѣсь свое основаніе именно въ такомъ различіи въ образѣ бытія (*τρόπος ὀπαρῆως*). Но центральнымъ пунктомъ въ откровеніи этой внутренней трансцендентной жизни Божіей и Божественнаго бытія, очевидно, служитъ Божественное Слово, вторая упостась этого Божественнаго бытія, ибо способъ откровенія Отца и способъ откровенія Духа опосредствованы способомъ откровенія въ Сынѣ. Бога не видалъ никто никогда, Единородный Сынъ, Сущій въ нѣдрѣ Отчемъ, Онъ явилъ (Іоан. I, 18). Все предано мѣѣ Отцемъ Моимъ, говоритъ Іисусъ Христосъ, и никто не знаетъ Сына, кромѣ Отца; и Отца не знаетъ никто, кромѣ Сына и кому Сынъ хочетъ открыть (Мѣ. XI, 27). Когда-же придетъ Утѣшитель, котораго я пошлю вамъ отъ Отца, Духъ истины, который отъ Отца исходитъ; Онъ будетъ свидѣтельствовать о Мѣѣ (Іоан. XV, 26). Такимъ образомъ Сынъ Божій является посредникомъ, открывающимъ Отца и посылающимъ Св. Духа. Черезъ Него, слѣдовательно, открывается для людей сокровенная тайна Тріупостасной Божественной жизни. Въ этомъ посредствѣ Онъ не только открываетъ эту жизнь для людей, но и ихъ возводитъ къ этой жизни, вслѣдствіе чего Онъ говоритъ о Себѣ, что

Онъ есть путь, истина и жизнь, что никто не можетъ придти къ Отцу иначе, какъ чрезъ Него (Іоан. XIV, 6), ибо единъ Богъ, единъ и посредникъ между Богомъ и человѣками, человѣкъ Христосъ Іисусъ, предавшій Себя для искупленія всѣхъ (1 Тимое. II, 5), вслѣдствіе чего чрезъ Него мы имѣемъ доступъ къ Отцу въ одномъ Духѣ (Еф. II, 18). Въ Немъ мы имѣемъ дерзновеніе и надежный доступъ именно чрезъ вѣру въ Него (Еф. III, 12), ибо вѣрующимъ во имя Его Онъ далъ власть быть чадами Божиими (Іоан. I, 12). Такимъ образомъ въ лицѣ Іисуса Христа сосредоточивается не только снисходящее отношеніе Бога къ человѣку, но и отношеніе человѣка къ Богу, чрезъ вѣру во Христа. Вслѣдствіе этого откровеніе, сосредоточиваясь во Христѣ, сосредоточивается въ средѣ вѣрующихъ во Христа, т. е. въ христіанствѣ. Конечно, откровеніе есть процессъ, обнимающій собою все существующее, ибо Господу Іисусу дадеся всякая власть на небеси и на земли (Мѡ. XXVIII, 18), ибо Евангеліе дано всей твари (Мар. XVI, 15), но онъ концентрируется именно чрезъ посредство Іисуса Христа въ христіанской Церкви, основанной Имъ, искупленной Имъ Своею кровію (Еф. V, 25), въ которой Онъ пребываетъ до скончанія вѣка (Мѡ. XXVIII, 20).

108. Дѣйствительно христіанская Церковь во внутреннемъ существѣ своемъ фактически переживаетъ этотъ процессъ, ибо и возникла вслѣдствіе этого процесса. Фактическое присутствіе Духа Божія, свидѣтельствующее сознанію каждаго истинно вѣрующаго (1 Іоан. V, 10) члена Церкви о томъ, что мы чада Божіи (Римл. VIII, 16), и проявляющее себя въ сознаніи всей Церкви, какъ объ этомъ засвидѣтельствовали отцы соборовъ въ формулѣ своихъ опредѣленій: изволися Духу Святому и намъ (Дѣян. XV, 28),—это фактическое присутствіе Духа Божія имѣетъ начало со времени сошествія, которое пережило Церковь, какъ исторически засвидѣтельствованное событіе (Дѣян. II, 1—4). Основаніе Церкви Божіей, какъ царства благодати, Господомъ Іисусомъ Христомъ опять есть событіе, о которомъ свидѣлствуетъ не только внутреннее свидѣтельство, какое имѣетъ въ себѣ всякій истинно вѣрующій (1 Іоан. V, 10) въ Сына Божія, но которое пережило, какъ событіе историче-

ское. О томъ, что было отъ начала, говорить апостолъ Іоаннъ, что мы слышали, что видѣли своими очами, что разсматривали, и что осязали руки наши, о Словѣ жизни—возвѣщаемъ вамъ (1 Іоан. I, 1—3). Событіе это переживала не только основываемая Церковь, но и все человѣчество, такъ что тогда же образованные представители этого человѣчества: евреи въ Талмудѣ ¹⁾, представители греческой образованности, въ лицѣ Іосифа Флавія ²⁾, и римляне въ лицѣ лучшихъ историковъ Тацита ³⁾, Светонія ⁴⁾ и Плинія ⁵⁾, засвидѣтельствовали о лицѣ Основателя Церкви. Но эти событія откровенія, переживаемыя и пережитыя Церковію, составляютъ только продолженіе другихъ событій, какія они предполагаютъ. Самъ Іисусъ Христосъ говоритъ, что Онъ пришелъ не разорить законъ іудейскій, но исполнить (Мѡ. V, 17), что Онъ тотъ, кого ожидали и о комъ говорили пророки (Луки XXIV, 25), что, слѣдовательно, исторія, пережитая еврейскимъ народомъ, указывала единственно на Него. Но и іудейская исторія служила только продолженіемъ и спутникомъ болѣе обширной исторіи приготовленія всего рода человѣческаго къ принятію Искушителя, потому что Искушитель былъ не только славою Израиля, но и свѣтомъ во от-

¹⁾ *Санхедринъ*, fol. 43: „Іисусъ былъ повѣшенъ за то, что занимался волшебствомъ, развращалъ народъ и склонялъ его къ новой религіи...“ Подробности см. у *Геттингера*, *Апология Христіанства* II, 140—141.

²⁾ *Древн. Іудейск.* XVIII, 3. 3: „Въ то время жилъ Іисусъ, мудрый человѣкъ, если только можно назвать его человѣкомъ; онъ творилъ необыкновенныя дѣла и училъ людей, съ радостію слушавшихъ истину. У него было много учениковъ изъ іудеевъ и эллиновъ. Это былъ Христосъ. Пилать велѣлъ распять его, потому что онъ былъ обвиненъ начальниками нашего народа; но это не помѣшало ученикамъ любить его по прежнему. Черезъ три дня послѣ своей смерти онъ явился къ нимъ живой, какъ это было предсказано пророками, предсказавшими и многія другія чудеса. И теперь еще существуетъ племя, названное по его имени христіанами“. На это мѣсто ссылаются: *Евсевій*, Ц. И. I. 17; *Созоменъ*, Ц. И. I, 1; *Исидоръ Пелусіотъ*, пис. 225, и *Руфинъ*, Ц. И. III, 11, *Геттингера*, II, 139.

³⁾ *Annales* XV, 44: „Винновникъ этого имени (христіанъ) Христосъ, который, въ царствованіе Тиверія, былъ казненъ прокураторомъ Понтіемъ Пилатомъ. Суевѣріе ихъ, подавленное на время, снова выступило съ силою не только въ Іудей, источникъ этого зла, но даже и въ Римъ“.

⁴⁾ *Vita Claud.* 25. Клавдій „изгналъ изъ Рима Іудеевъ, возмущенныхъ Христомъ“.

⁵⁾ *Plinii Secundi. Epist.* X, 97.

кровеніе (φῶς εἰς ἀποκάλυψιν) язычниковъ (Лук. II, 32). Этотъ свѣтъ былъ и свѣтилъ раньше Авраама (Іоан. VIII, 58), потому что Онъ просвѣщалъ всякаго человѣка, грядущаго въ міръ, ибо Онъ въ мірѣ былъ и міръ произошелъ чрезъ Него (Іоан. I, 9, 10). Онъ былъ возлюбленъ Отцемъ Своимъ славою еще до сложенія міра (Іоан. XVII, 24). Такимъ образомъ, процессъ откровенія, начавшійся еще въ трансцендентной области внутренней жизни Божества, продолжавшійся въ твореніи и жизни міра (Дѣян. XIV, 17), развивавшійся въ исторіи людей (Дѣян. XVII, 2, 26, 27) и еврейскаго народа, достигшій высшаго выраженія въ воплощеніи Іисуса Христа (Евр. I. 1), въ Которомъ обитала вся полнота Божества тѣлесно (Кол. II, 9), сконцентрировался, наконецъ, въ жизни Церкви, Имъ основанной, чтобы потомъ опять распространиться на всю вселенную.

109. Итакъ мы видимъ, что христіанство, какъ центральный пунктъ въ развитіи откровенія, вмѣщающій въ себѣ его прошедшую исторію и указаніе на будущее, сосредоточивается въ жизни Христовой Церкви. Жизнь Церкви есть фактъ, внутренний фактъ, въ самой Церкви. Поэтому онъ долженъ отражаться въ сознаніи и самосознаніи Церкви, вступая какъ фактъ въ различныя формы познающаго духа. Это воспріятіе въ познаніе можетъ имѣть различныя степени глубины, смотря по тому, какъ оно усвоется сознаніемъ. Сознаніе можетъ быть направлено или къ простому воспріятію событій въ Церкви, или-же къ уразумѣнію ихъ, къ тому, чтобы дать себѣ въ нихъ отчетъ и понять ихъ значеніе, или-же, наконецъ, къ выясненію тѣхъ требованій, къ выполненію которыхъ обязываетъ такое или иное уразумѣніе этихъ событій. Въ первомъ случаѣ получается исторія, во второмъ—ученіе, въ третьемъ—практическій элементъ. Въ сознаніи Церкви возникаетъ, слѣдовательно, цѣлое міросозерцаніе, обнимающее собою всѣ стороны христіанской жизни. Такъ какъ корень этого міросозерцанія, изъ котораго оно вырастаетъ и на которомъ оно основывается, есть исторія самой Церкви, то оно представляетъ собою ничто иное, какъ именно историческое міровоззрѣніе въ самомъ высшемъ смыслѣ. Но такъ какъ исторія Церкви развивается въ исторіи человѣчества, а исторія человѣчества въ исторіи міра, то это ис-

торическое міровоззрѣніе обнимаетъ собою не только исторію Церкви въ тѣсномъ смыслѣ, но и исторію Церкви въ смыслѣ универсальномъ, т. е. и исторію человечества, и исторію міра, и трансцендентное условіе этой исторіи въ самой жизни Божіей. Христіанское богословіе, представляющее принципы этого универсальнаго міровоззрѣнія, основаннаго на фактахъ откровенной исторіи, концентрировавшихся въ исторіи Церкви, въ сущности ничего инаго не представляетъ, какъ эту высшую универсальную исторію, какъ исторію откровенія, поскольку эта исторія имѣетъ свое основаніе въ существѣ Божіемъ. Такимъ образомъ христіанство прежде всего есть фактъ, и только во-вторыхъ, слѣдовательно, производнымъ образомъ, оно есть ученіе или доктрина, и доктрина именно объ этомъ фактѣ. Кто хочетъ постигнуть истинный смыслъ этого міровоззрѣнія, тотъ долженъ прежде всего пережить въ себѣ фактически, т. е. осуществить въ себѣ процессъ совершающійся въ Церкви, т. е. въ откровеніи Духа Божія, долженъ воспринять въ себя эту открывающуюся жизнь Церкви (1 Іоан. V, 11—13), стать дѣятельнымъ членомъ въ событіяхъ Церкви, въ нѣкоторомъ родѣ историческимъ лицомъ въ ней,—и тогда онъ пойметъ настоящимъ образомъ христіанское міровоззрѣніе. Какъ глазъ долженъ пережить въ себѣ цвѣтотвыя ощущенія, чтобы мы имѣли понятіе о цвѣтахъ, какъ сердце должно испытать чувство любви, чтобы мы истинно поняли, что такое любовь, такъ цѣлое существо наше должно осуществить въ себѣ историческій процессъ жизни въ Церкви подъ дѣйствіемъ Духа Божія, чтобы понять, что такое божественное откровеніе и основанное на немъ міровоззрѣніе. Поэтому Спаситель говоритъ: кто хочетъ творить волю Его, тотъ узнаетъ о семъ ученіи, отъ Бога ли то, или Я Самъ отъ Себя говорю (Іоан. VII, 17). Поэтому Самъ Спаситель сначала началъ творить волю пославшаго Его, а потомъ учить (Луки XXIV, 19; Дѣян. I, 1). На этомъ основаніи Златоустъ называетъ христіанство истинною дѣлѣю (*πραγματικὴν ἀλήθειαν*), а не истинною какихъ-нибудь философскихъ понятій, которыя онъ сравниваетъ съ дѣтскою забавою ¹⁾ Поэтому-то ученіе откоро-

¹⁾ *Бесѣды на Мѡ.* I. 5. Montf. VII, 14. Ср. Clement. Alex. Strom. VII, 17. *Лустиль*, Разс. съ Триф. 7 русск. 155 стр.

венія и развивалось въ связи съ фактами откровенія. Но это христіанское міровоззрѣніе, основываясь на фактахъ, само становится фактомъ, когда передается отъ поколѣнія къ поколѣнію, или представляется, какъ готовое и въ извѣстной мѣрѣ сформированное, простому непосредственному сознанию отдѣльной личности, которая такъ или иначе должна его усвоить. Такимъ образомъ въ христіанствѣ все имѣетъ достоинство факта: и осуществляющееся въ немъ откровеніе, и развивающееся въ связи съ этимъ осуществленіемъ, основанное на немъ, міровоззрѣніе или ученіе. И таково оно въ каждый моментъ своего существованія и развитія.

110. Въ этомъ именно пунктѣ христіанское откровеніе вступаетъ въ отношеніе къ разуму и разумъ къ откровенію. Очевидно, что это отношеніе двоякое: или непосредственное къ самимъ фактамъ откровенія, или посредственное, чрезъ традиціонное міровоззрѣніе Церкви, которое съ одной стороны свидѣтельствуетъ о фактахъ давно минувшихъ, а съ другой представляетъ ихъ въ извѣстномъ освѣщеніи и въ извѣстной обработкѣ. Какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ задача разума усвоить себѣ, т. е. пережить или перемыслить въ своихъ формахъ, ему присущихъ, то, что онъ въ этомъ случаѣ усваиваетъ себѣ пока просто только какъ объективный фактъ, непосредственно созерцаемый, или традиціонный фактъ, къ которому онъ не высказалъ еще своего отношенія, какъ разумъ, на основаніи своихъ собственныхъ формальныхъ принциповъ. Съ другой стороны задача откровенія, по отношенію ко всему человѣческому естеству вообще и въ частности къ разуму, состоитъ въ томъ, чтобы преобразовать какъ все существо человѣка, такъ и разумъ. Царствіе Божіе уподобляется не только зерну горчичному, которое, вырастая въ большое дерево, обнимаетъ, наконецъ, весь міръ (Мѡ. XIII, 31; Марк. IV, 30; Луки XIII, 18); но и закваскѣ, которая, будучи положена въ тѣсто, всквашиваетъ, т. е. перерабатываетъ все смѣшеніе (Мѡ. XIII, 33; Лук. XIII, 20). Съ одной стороны разумъ долженъ воспринять въ свои формы и строительныя проэкціи предлагаемое ему содержаніе, чтобы выразить его въ своихъ представленіяхъ, понятіяхъ и идеяхъ; съ другой стороны предлагаемое

содержаніе должно видоизмѣнить и преобразовать его проэкціи, представленія, понятія и идеи, чтобы сдѣлать ихъ сообразными съ собою, удобовѣщающими въ себѣ предлагаемое реальное содержаніе. Съ одной стороны разумъ долженъ возрастать въ познаніи Бога и Христа Иисуса, Господа нашего (2 Петр. I, 2; III, 18; Кол. I, 10), то есть усовершенствоваться въ усвоеніи откровенія; съ другой—разумъ долженъ обновляться въ содержаніи, преобразоваться въ познаніи (Кол. III, 10; Римл. XII, 2; Ефес. IV, 23). Такое взаимоотношеніе и взаимодѣйствіе должно вести къ тому, чтобы разумъ, углубляясь въ уразумѣніе откровенія, отъ силы переходя въ силу, воспринимая его въ себя, имѣя Бога въ разумѣ (Римл. I, 28), покорился наконецъ вѣрѣ (Дѣян. VI, 7) и благовѣствованію (2 Сол. I, 8), сталъ послушенъ тому образу ученія, которому предалъ себя (Римл. VI, 17). Только такимъ образомъ открывается для разума возможность не увлекаться философіею и пустымъ обольщеніемъ по преданію человѣческому и стихіямъ міра, а образовать философію по Христу, въ Которомъ обитала вся полнота Божества тѣлесно (Кол. II, 8), которая можетъ дать всякое богатство совершеннаго разумѣнія и познанія тайны Бога и Отца и Христа, въ Которомъ сокрыты всѣ сокровища премудрости и вѣдѣнія (Кол. II, 2, 3)

111. Но становясь въ извѣстныя отношенія къ откровенію, разумъ однако никогда не представляетъ пустой способности познанія, ибо такая познавательная способность, которая не наполнена никакимъ познаніемъ, есть только абстракція и потому существуетъ только въ понятіи самаго-же разума. Въ дѣйствительности-же разумъ всегда находится въ извѣстномъ конкретномъ состояніи и бываетъ болѣе или менѣе богатъ различными представленіями, понятіями и идеями. Въ такомъ положеніи былъ и древній разумъ, когда появилось на землѣ христіанство и вступило къ нему въ отношеніе. Когда Господь нашъ Иисусъ Христосъ началъ творить и учить и когда Апостолы понесли проповѣдь о Немъ во всѣ концы тогдашней вселенной, orbis terrarum, т. е. римской имперіи, греко-римскій міръ пережилъ уже цѣлый циклъ философскаго развитія, которое, конечно, дало образованнымъ людямъ тогдашняго вре-

мени, даже внѣ философскихъ круговъ, громадный запасъ понятій, такъ или иначе переплетавшихся между собою въ тогдашнемъ міросозерцаніи. Греческая философія вступила въ то время въ послѣдній періодъ своего самостоятельнаго развитія. Этотъ послѣдній періодъ представлялъ собою такое завершеніе этого развитія, которое включало въ свой составъ все содержаніе этого развитія отъ начала до конца. Возрѣнія Ксенофана и Парменида, Гераклита и Анаксагора, Сократа и Платона, Аристотеля и стоиковъ были приняты въ грандіозныя системы Александрійской философіи въ качествѣ моментовъ этихъ самыхъ системъ, потому, что принципъ, положенный въ основу этихъ системъ, открывалъ къ тому полную возможность (какъ у Гегеля). Здѣсь, слѣдовательно, суммировались всѣ прежнія философскія понятія, принимая ту или другую окраску, сообразно духу системы. Подобную суммацію, или, какъ обыкновенно говорятъ, синкретизмъ ¹⁾ философскихъ понятій мы находимъ особенно у позднѣйшихъ стоиковъ, платонизирующихъ синкретистовъ, въ родѣ Плутарха, у неопифагорейцевъ, у философствующихъ іудеевъ и неоплатониковъ. Довольно стройныя системы при такихъ условіяхъ развиты: Филономъ старшимъ, современникомъ Іисуса Христа, который, говорятъ, видѣлся въ Римѣ съ Апостоломъ Петромъ, какъ объ этомъ передаетъ Евсевій ²⁾, затѣмъ Нуменіемъ изъ Анамеи, котораго изучалъ Оригенъ (христіанинъ), по свидѣтельству Порфирія ³⁾, и который оказывалъ очень сильное вліяніе на Плотина, подвергавшагося даже упрекамъ въ слишкомъ рабскомъ слѣдованіи этому философу ⁴⁾. Порфирій былъ современникомъ Евсевія ⁵⁾, а Прокль (411—485) почти на два столѣтія жилъ раньше Максима Исповѣдника (580—662).

Такимъ образомъ умъ образованнаго общества древняго греко-римскаго міра, ко времени вступленія христіанства въ міръ и

¹⁾ Отъ συγχρητίζειν, сражаться по-критски, соединяться, слово употребленное Плутархомъ въ приложеніи къ философіи.

²⁾ Евсевій, Церк. И. II, 17.

³⁾ У Евсевія Ц. И, VI, 19.

⁴⁾ Bouillett, I, 17. Ueberweg, I, 293, изд. 1880.

⁵⁾ Евсевій, Ц. И. VI, 19.

его распространенія, оперировалъ уже цѣлою массою философскихъ понятій. Поэтому, приступая къ усвоиванію христіанскаго откровенія, разумъ не могъ избѣжать употребленія этихъ понятій. Обращаясь къ разуму, христіанство обращалось именно къ этимъ понятіямъ, въ которыя оно должно было быть воспринято и которыя само оно должно было преобразовать. И мы, дѣйствительно, видимъ, что уже съ самыхъ первыхъ попытокъ философскаго отношенія къ усвоенію христіанскаго откровенія, начиная съ Іустина философа и до самыхъ развитыхъ схоластическихъ системъ, оканчивая паденіемъ схоластики, христіанская наука и философія ничего иного не дѣлають, какъ прилагають философскія понятія раціональнаго древняго міросозерцанія къ усвоенію христіанства, поскольку оно въ эти понятія могло быть вмѣщено.

112. Это приложение философскихъ понятій, выработанныхъ греческою мыслью, имѣетъ цѣлую исторію и заслуживаетъ спеціальнаго изслѣдованія, которое можетъ внести много свѣта какъ въ исторію христіанской философіи, такъ и богословія до самой эпохи возрожденія. Это изслѣдованіе однако не входитъ въ мою задачу и потому я ограничусь только лишь указаніемъ главнѣйшихъ понятій и терминовъ, заимствованныхъ отцами и учителями Церкви изъ сферы греческаго философскаго міровоззрѣнія, какъ оно сформировалось въ послѣднюю эпоху своего развитія. Само собою разумѣется, что космологическія и психологическія понятія отцевъ представляютъ прямыя заимствованія изъ Платона, Аристотеля, стоиковъ и неоплатониковъ. Представленія небесныхъ круговъ, ученіе о стихіяхъ, даже ученіе о веществѣ, — все это выражалось въ терминахъ тогдашней философіи, какъ можно видѣть изъ космологическихъ воззрѣній апологетовъ ¹⁾, святаго Василия Великаго въ его бесѣдахъ на Шестодневъ и Іоанна Дамаскина во второй книгѣ „Точнаго изложенія православной вѣры“. Психологическія понятія заимствовались: во-первыхъ, у стоиковъ при дѣленіи душевныхъ способностей на восемь частей:

¹⁾ См. Wilhelm Möller, Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes. 1860. S. 112—188.

пять чувствъ, способность рожденія, способность рѣчи и господствующее начало (ἡγεμόνηκον), подъ которымъ обыкновенно разумѣлся разумъ (νοῦς или λογιστικόν); во-вторыхъ, у Платона въ дѣленіи души на душу разумную (ψυχὴ λογική), т. е. разумъ (νοῦς), и неразумную (ψυχὴ ἄλογος), т. е. гнѣвную силу духа (θυμώιδες) и раздражительную (ἐπιθυμητικόν), и въ дѣленіи человѣка на три части: тѣло, душу и духъ (1 Тессал. V, 23); въ третьихъ, у Аристотеля въ дѣленіи души на растительную или питающую (ψυχὴ или δύναμις θρεπτική), ощущающую (αἰσθητική) и разумную (νοῦς) и, наконецъ, въ-четвертыхъ, у Плотина, который развилъ очень подробную психологію изъ всѣхъ этихъ психологій: во-первыхъ жизнь растительная заключается въ себѣ способности (δυνάμεις): 1) питательную и производительную, 2) страдательную или внѣшняго ощущенія, 3) пожелательную и гнѣвную; во-вторыхъ, жизнь ощущающая содержитъ: 1) внутреннее ощущеніе, 2) чувственное воображеніе и 3) чувственную память; въ-третьихъ, жизнь разсудочная (διανοία) содержитъ: 1) мнѣніе, 2) разсудокъ, 3) интеллектуальное воображеніе, 4) интеллектуальную память и 5) волю; въ четвертыхъ жизнь разумная (νοῦς) содержитъ: 1) непосредственное созерцаніе (θεωρία) и 2) любовь или стремленіе къ благу ¹⁾. Многіе отцы держались нѣсколькихъ изъ этихъ классификацій, а нѣкоторые всѣхъ. Такъ Климентъ Александрійскій ²⁾ держится стоической психологіи и платоновой. Іустинъ ³⁾, Татіанъ ⁴⁾, Аѣннагоръ, Кассіанъ и Оригенъ ⁵⁾ держатся болѣе Платона. Къ платоновскому ученію склоняется и Григорій Богословъ. Григорій Нисскій держится Платона, стоиковъ и Аристотеля. Лактанцій держался, повидимому, стоическихъ понятій. Августинъ многимъ обязанъ Плотину ⁶⁾, котораго онъ читалъ въ переводѣ Викторина. Немезій и за нимъ Іоаннъ

¹⁾ Bouillett. Enneades de Plotin II p. 567 и сл.

²⁾ Denis, p. 223 и слѣд. De la philosophie d'Origène. Paris. 1884.

³⁾ О воскр. 10, 123.

⁴⁾ Ad Elin. 13.

⁵⁾ Denis 229 и слѣд.

⁶⁾ Siebeck. I, 2; 370—1, 381. Geschichte der Psychologie. 1884.

Дамаскинъ держатся всѣхъ воззрѣній (не безъ вліянія какого-нибудь изъ неоплатониковъ) какъ въ психологіи, такъ и антропологіи. Въ приложеніи къ богословію для нашей цѣли достаточно указать на приложеніе слѣдующихъ, напримѣръ, понятій для выраженія бытія Божія: ὁ ὢν, ὢν сущее, сый, ἀσύνδετος, несложный, ἀνείδεος безвидный ¹⁾; ἀγέννητος, непроисшедшій, у Теофила Антиохійскаго, у Оригена, у Діонисія Александрійскаго, у Іоанна Дамаскина и др.; οὐρανῶς, неизмѣнно и ἀγέννητος нерожденный; οὐσία, сущность; φύσις, природа; αἰτία, αἴτιος, причина, какъ у Златоуста, Григорія Богослова, Дамаскина и другихъ; ἀαίτιος, безпричинный у Аванасія Александрійскаго, у Дамаскина ²⁾; δημιουργός, устроитель (Евр. XI, 10), у Татіана, Иринея и др.; ποιητής, творецъ, ἀρχή, начало, принципъ, у Іустина ³⁾, Татіана (5), Теофила Антиохійскаго (II, 10), у Климента ⁴⁾, у Григорія Богослова ⁵⁾ и др.; ὑπερούσιος, пресущественный, у Діонисія Ареопагита, у Дамаскина (1, 8) и друг. ⁶⁾. Сюда вообще нужно отнести всѣ понятія, которыми выражается существо Божіе и которыя однако указываютъ на его непостижимость и трансцендентность, какъ по отношенію къ міру, такъ и по отношенію къ знанію, какъ, напримѣръ, ἀνόητος=ὑπεράνόητος, неуразумѣваемый, превышающій разумъ, у Діонисія Ареопагита, у Максима Исповѣдника ⁷⁾, или ὑπὲρ λόγον, невыразимое, у Григорія Богослова ⁸⁾. Для выраженія жизни Божіей употребляются понятія ума (νοῦς), мысли (φρόνις), напримѣръ у Теофила (I, 3), Иринея (II, 17, 7), Климента ⁹⁾ и другихъ; ἀγαθότης, благодать (см. у Филона); ὑπεραγαθός, преблагій, какъ,

¹⁾ Употребл. у Плотина и Θεοδορίτου. Еп. VI, 9, 3; 7, 17.

²⁾ Излож. правосл. вѣры. I, 8. Терминъ употребляемый и Прокломъ, Plat. Theol. III, s. 101 и слѣд. in Parm. VI, 87; in Tim. 110. Ueberweg. I, 309.

³⁾ Съ Триф. 61.

⁴⁾ Strom. VII, 1. V, 1.

⁵⁾ Приб. къ Твор. св. отецъ 1885, II, 566.

⁶⁾ Терминъ ведетъ начало отъ Платона, Респ. VI, 502.

⁷⁾ Приб. къ Твор. св. отецъ 1885, II, 548.

⁸⁾ Orat. XIII, p. 209.

⁹⁾ Strom. V, 3. M. VIII, 32.

напримѣръ, у Діонисія Ареопагита ¹⁾, и другіе термины, заимствованные изъ психологической области. Въ ученіи о пресвятой Троицѣ употреблялись термины: *μονας*, *ἑνας*, единица; *τρίας*, троица, въ первый разъ у Теофила Антиохійскаго (II, 15) затѣмъ у Климента ²⁾, въ исповѣданіи вѣры Григорія Неокесарійскаго, Оригена (in Numer, 13); *ὁπαρξίς*, *τρόπος ὁπαρξείας*, существованіе, образъ бытія (нахожденія), у Григорія Богослова (ог. XII, 204), у Дамаскина (I, 10; III, 5), въ символѣ кесарійской церкви (Socrat. H. E. I, 8), у Аѳанасія (о Троицѣ, діал. 1), у Василия Великаго (Ер. 43) и др.; *ἰδιότης*, особенность; *ὁπόστασις*=*suppositum*, существенность. Ὑποστάς, у Татиана (*ὁπόστασις τοῦ παντός*, v), у Григорія Неокесарійскаго ³⁾, Василия Великаго (Ер. 214, 3; 236, 6), Григорія Богослова ⁴⁾, Аѳанасія Александрійскаго (Thomus ad. Antioch. 5, 6), Августина (De Trinit. VII, 4—6), Дамаскина (III, 3, 4, 5, 6) и др.; *ὁποκείμενον*, субъектъ (Васил. вел. Ер. 9); *δύναμις*, *potentia*, возможность, сила, особенно въ приложеніи къ Сыну Божію, у Іустина (съ Триф. 122), Татиана (5), Климента (Strom. VII, 2. col. 412), Ипполита (adv. Noët. e. 8, 11), Оригена (de princ. I, 35), Григорія Неокесарійскаго, Дамаскина (1, 12) и др. ⁵⁾. Въ частности къ первой Ὑποστάси: *πατήρ*, отецъ, *ρίζα*, корень, *πύξ*, источникъ и другія; ко второй Ὑποστάси прилагаются понятія: *ὁὸς τοῦ Θεοῦ*, Сынъ Божій; *λόγος* *sermo*, слово (у Іустина и Филона); *δύναμις* *λογική*, логическая, разумная сила, у Іустина (съ Триф. 61); *λόγος* *σπερματικός*, сѣмя слова или слово въ сѣмени, у Іустина (Apol. ⁶⁾); *λόγος* *ἐνδιαθετός καὶ προφορικός*, слово внутреннее, и произнесенное, у Теофила Антиохійскаго (II, 22, 24), Тертулліана (пр.

¹⁾ У Плотина, Епп. VI, 9. 6.

²⁾ Strom. V, 2. Термины пифагорейскій и неопифагорейскій; у Плотина Епп. VI, 7, 16. *ἀριθμὸς οὐσιώδης*.

³⁾ См. Васил. Вел. Ер. 210, 5.

⁴⁾ Похв. слово Аѳ. II, 210. ог. 31, 35. Терминъ попадаетъ въ сомнительномъ соч. Аристотеля de mundo 4, и разъясняется у Псевдо-Плутарха de placit. 4 5.

⁵⁾ Терминъ употребл. у Филона.

⁶⁾ Понятіе стояческое и филоновское.

Праксеа 5), у Дамаскина (I, 13; II, 21 ¹⁾; λόγος divisor., слово дѣлящее, у Амвросія (in Exod. c. 24 ²⁾; ἐνεργεία, дѣйственность, actus, у Аѳинагора (10) и др.; ἰδέα, ἰδέα ἰδέων, идея, идея идей, у Аѳинагора (10), у Климента (ἡ ἰδέα ἐννόημα τοῦ Θεοῦ ³⁾, у Оригена (contr. Cels. V, 22. VI, 64); εἰκὼν, образъ (2 Кор. IV, 4; Кол. I, 15); ὄργανον, орудіе (у Клим. согорт. I, col. 60 у Миня); σφραγίς, печать, у Григорія Богослова (Твор. III, стр. 71, о Богосл. III ⁴⁾; φῶς, свѣтъ (Іоан. I, 8), у Климента (Strom. VII, 2), Ипполита (cont. Noët. 11), у Григорія Богослова (о Богосл. 4) и др.; ἀνατολή, востокъ ⁵⁾; πρωτότοκος = πρωτόγονος, первородный (Кол. I, 15; Евр. I, 6; Римл. VIII, 29), у Іустина (съ Триф. 84), Татіана, Климента и др.; ἀπαύρασμα, сіяніе (Васил. Вел. прот. Евн. I, 20); ἀπόρροια, истеченіе, у Θεогноста ⁶⁾. Понятіе вѣчнаго рожденія — понятіе тоже употреблявшееся въ философіи, какъ напр., у Плотина (γεννήσει αἰδίφ ⁷⁾. Сошествіе (κατάβασις, Іоан. VI, 41, 50) на землю выражалось философскимъ понятіемъ: παρούσα, присутствіе, пришествіе, напр. (2, Петра II, 10) у Іустина (Apol. I, 52; у М. VI, 404; съ Триф. 141), у Климента (Strom. VI, 277), у Аванасія (пр. Аріанъ III, 35; ed. Montf. 585, de sentent. Dionys. IX, 249) и другихъ ⁸⁾. Въ приложеніи къ ученію о третьей Впостаси употреблялись, кромѣ πνεῦμα, духъ, ἐκπορένομαι, исходитъ, также εἰκὼν τοῦ ὁμοῦ, образъ Сына, у Василія Великаго (Advers. Eunom. V, col. 724; у Миня, XXIX); πρόοδος, происхожденіе у Григорія Богослова (ог. 20, 62); πνεῦμα προφητικόν, духъ

¹⁾ У стоиковъ — въ психологіи, у Филона — въ метафизикѣ.

²⁾ У Филона λόγος τομεύς.

³⁾ Strom. IV, 25; М. VIII. 1365. Филоновское выраженіе.

⁴⁾ У Филона. Мүретева, стр. 270, 257.

⁵⁾ У Филона Ibid. 242.

⁶⁾ См. Докл. В. Макарія § 38. У Аванасія, о постановл. Никейскаго собора, § 25.

⁷⁾ Ennead. VI, 8, 20.

⁸⁾ У Платона терминъ обозначаетъ присутствіе идеи въ явленіи (Федонъ 100 с.), у Аристотеля — формы въ матеріи (De anima, II, 7), у стоиковъ — причины въ слѣдствіи (Stob. I, 13. 1), у Плотина (Enn. VI, 9. 4) — присутствіе Единого.

пророческій у Іустина (съ Триф. 128), Теофила (II, 9. I, 14), Татіана, Климента, и много другихъ терминовъ. Можно-бы весьма умножить этотъ списокъ ¹⁾, но для доказательства того, что учителя и отцы Церкви пользовались философскими понятіями, достаточно и вышепоименованныхъ терминовъ. Большинство этихъ понятій, особенно тѣ, кои относятся къ Божеству вообще и второй Упостаси въ частности, входятъ въ содержаніе философіи Филона ²⁾, котораго упоминаетъ уже увѣщаніе къ эллинамъ, приписываемое св. Іустину ³⁾, и Нумения, котораго развивалъ Плотинъ. Можно указать слѣды прямого и косвеннаго вліянія Филона у Варнавы, Іустина, Аеинагора, Татіана, Теофила Антиохійскаго, Климента Александрійскаго, Оригена, Евсевія, Теодорита, Амвросія (почти буквальный переводъ нѣкоторыхъ мѣстъ), Іеронима, даже у Дидима, Василия Великаго, Григорія Нисскаго и Ефрема Сирина, особенно въ толкованіи нѣкоторыхъ мѣстъ ветхо-заветнаго писанія ⁴⁾. Въ ученіи о Святомъ Духѣ, какъ оно развивалось Василиемъ Великимъ, Кирилломъ Александрійскимъ, даже Августиномъ, означенные отцы пользовались въ значительной степени понятіями Плотина, которые онъ прилагалъ къ ученію о душѣ міра. Василій Великій почти буквально заимствуетъ у него свой трактатъ о Духѣ, прилагаемый обыкновенно къ сочиненію, противъ Евномія ⁵⁾; Кириллъ Александрійскій неоднократно ссылается на Плотина и Порфирія при выясненіи ученія о томъ-же предметѣ, особенно въ 8 книгѣ противъ Юліана; Августинъ также неоднократно ссылается на Плотина ⁶⁾. Григорій Богословъ въ третьемъ словѣ о богословіи говоритъ:

¹⁾ См. *Макарія*. Догм. богосл. § 38; пр. *Смирнова*, Терминологія отцевъ Церкви, въ приб. къ Твор. св. отцевъ 1885, II, стр. 537 и слѣд.

²⁾ Смори терминологию Филона въ сочиненіи г. Муретова: „Ученіе о Логосѣ у Филона Александрійскаго и Іоанна Богослова“. 1885. Ср. *Сильвестра*, „Опытъ православнаго догматическаго богословія“. 1835, II, 279—282. Особенно у *Siegfried'a*, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments*. Jena 1875.

³⁾ Увѣщ. 8, 10, 13.

⁴⁾ *Siegfried*, s. 330—399.

⁵⁾ Творенія Васил. Вел. III, 225.

⁶⁾ См. подробныя сближенія съ Плотинномъ у *Bouillet*, *Les Ennéades de Plotin*, 1861 vol. III.

„Духъ—изведенное, или, не знаю, какъ назвалъ-бы сіе тотъ, кто отвлекаетъ отъ всего видимаго. Ибо не дерзаемъ назвать его произліяніемъ благодати, какъ осмѣлился назвать одинъ изълюбомудрыхъ эллиновъ, который, любомудрствуя о первомъ и второмъ Виновникѣ, ясно выразился: „какъ чаша льется черезъ края“ ¹⁾. Этотъ эллинъ — Плотинъ ²⁾ и, очевидно, раскрывая ученіе о Святомъ Духѣ, святой отецъ принималъ въ соображеніе сказанное Плотиномъ.

М. Остроумовъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Твор. Григор. Богосл. III, 54.

²⁾ Plotin. Enn. V, 2, 1.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1886.

№ 11.

ІЮНЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству. Историческое изслѣдованіе (продолженіе). А. Вертеловскаго 711—752

Опытъ согласенія Моисеева сказанія о сотвореніи міра съ новѣйшими данными науки. И. Пл—ва. 753—769

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Идеализмъ и реализмъ (продолженіе). Профессора Кіевской духовной академіи. П. Линицкаго 529—554

Исторія философіи въ отношеніи къ откровенію (продолженіе). М. Остроумова 555—570

М. Т. Цицерона „Тускуланскія бесѣды“ къ М. Бруту (кн. 1-я) (продолженіе). О. Садова 571—583

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе: Опредѣленіе Святѣйшаго Синода.—Списокъ лицъ Харьковской епархіи, награжденныхъ благословеніемъ Святѣйшаго Синода за выслуги и пожертвованія по духовному вѣдомству.—Списокъ воспитанницамъ 1, 2, 3 и 4 классовъ Харьковскаго епархіальнаго женскаго училища, составленный послѣ годичныхъ испытаний за 1885/6 учебный годъ.—Отъ Харьковскаго епархіальнаго женскаго училища.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

ХАРЬКОВЪ.

ТИПОГРАФІЯ ОКРУЖНАГО ШТАБА, НѢМЕЦКАЯ № 26.

1886.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

ВЪ ОТНОШЕНИИ КЪ ОТКРОВЕНІЮ.

(Продолженіе *).

113. Употребленіе въ христіанской философіи философскихъ понятій эллинизма, какъ мы видѣли, основывалось на томъ необходимомъ отношеніи, въ которое становилось христіанство къ философскому мышленію, вступая въ среду этихъ понятій. Это отношеніе должно было, слѣдовательно, быть предусмотрѣно въ самомъ планѣ божественнаго домостроительства чрезъ откровеніе во Христѣ Іисусѣ. Но въ этомъ предусмотрѣніи дано было уже и право на существованіе разумнаго изслѣдованія и на употребленіе философскихъ понятій въ усвоеніи открывающагося содержанія. Отцы и учителя Церкви такъ именно и понимали основаніе къ употребленію этихъ понятій въ христіанскомъ ученіи. Такъ, Іустинъ мученикъ приписывалъ развитіе этихъ понятій предшествовавшему дѣйствию Бога-Слова, въ которомъ участвовалъ (μετέσχε) весь родъ человѣческій. Особенно тѣ, которые жили сообразно съ этимъ дѣйствиемъ Слова (μετὰ λόγου), были близки къ философской истинѣ, а чрезъ, нее и къ христіанской, такъ что они, при всемъ безбожіи своемъ, могутъ назваться христіанами въ язычествѣ ¹⁾. Слово, дѣйствующее такимъ образомъ въ родѣ человѣческомъ, онъ называетъ словомъ въ сѣмени (λόγος σπέρ-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1886 г. № 10.

¹⁾ Apol. I, 46.

ματικός) въ отличіе отъ слова воплотившагося (λόγος ἐνσαρκός ¹⁾). По словамъ Климента Александрійскаго: „предъ пришествіемъ Господа (πρὸ τῆς Κιρίου παρουσίας) эллинамъ была необходима философія для праведности (εἰς δικαιοσύνην), какъ теперь она нужна для богопочтенія (πρὸς θεοσέβειαν), будучи пропедевтикою (προπαιδεία) для усвоивающихъ вѣру чрезъ доказательства“; ибо „она такъ-же воспитывала эллиновъ ко Христу, какъ законъ—евреевъ“. „Философія, слѣдовательно, пріуготовляетъ, пролагая путь къ тому, что исполнено Христомъ (προοδοποιῶσα τὸν ἀπὸ Χριστοῦ ἐλεούμενον), ибо причина всякаго блага Богъ“ ²⁾. „Все необходимое и полезное для жизни получается нами отъ Бога, и тѣмъ болѣе философія дана эллинамъ, какъ-бы собственный ихъ завѣтъ, какъ ступень къ философіи Христовой“ ³⁾. Оригенъ, въ доказательство дѣйствія Божія въ греческой философіи, ссылаясь на слова Апостола объ откровеніи Самимъ Богомъ язычникамъ того, что можно знать о Богѣ (Римл. I, 20). Но вообще это дѣйствіе доказывалось какъ у Оригена ⁴⁾, такъ и другихъ, съ одной стороны согласіемъ языческой философіи съ христіанскимъ ученіемъ, а съ другой—сознаніемъ самихъ языческихъ писателей. Такъ, по словамъ Кирилла Александрійскаго, всѣ греческіе мудрецы, „когда говорили согласно съ изреченіями богодухновеннаго писанія, тогда были превосходнѣе самихъ себя и согласны между собою, а когда каждый выдавалъ собственные вымыслы, тогда они явно разногласили между собою и увлекались различными мнѣніями, ибо совершенно невозможно было имъ и вообще выше ума и слова нашего постигнуть и сказать что-нибудь недовѣдомое о Богѣ Самомъ, если Самъ Вседержитель не пошлетъ свѣта уму, не дастъ мудрости и не отверзетъ устъ“ ⁵⁾. „У философовъ находится много правильныхъ выраженій о Богѣ, говоритъ Августинъ, которыя произошли

¹⁾ Apol. II, 8.

²⁾ Strom. I, 5; у Мины: VIII. col. 717.

³⁾ Ibidem. VI, 8.

⁴⁾ Contr. Celsum III, 47; I, 4, 5. Лебедева, Соч. Оригена противъ Цельса. 166.

⁵⁾ Contr. Iulian. I, 16.

не отъ нихъ самихъ, но изъ глубокихъ кладезей, всюду ископанныхъ божественнымъ провидѣніемъ" ¹⁾. „И самъ Платонъ въ Менонѣ призналъ, что нельзя познать иначе истину, если не научить Богъ черезъ законъ“, говоритъ Теофілъ Антіохійскій. „И поэты Гомеръ, Гезіодъ и Орфей развѣ не говорили о себѣ, что они научены божественнымъ провидѣніемъ?“.. ²⁾. Такимъ образомъ всякая мудрость происходитъ отъ Самого Бога (*omnis sapientia a Deo sit* ³⁾) и потому полезна и необходима въ планахъ провидѣнія. Въ этомъ взглядѣ ясно, такимъ образомъ, оправданіе употребленія философскихъ понятій въ самомъ христіанствѣ, именно чрезъ признаніе одного и того-же источника какъ для христіанства, такъ и для происхожденія этихъ понятій.

114. Но именно такой взглядъ на философію, какъ на орудіе провидѣнія, придавалъ ей существенно иное значеніе, чѣмъ какое давала она сама себѣ. Съ этой точки зрѣнія она становилась простымъ цѣлесообразнымъ средствомъ для другой высшей цѣли, именно для усвоенія откровенія во Христѣ. Поэтому и употребленіе философскихъ понятій въ христіанствѣ совершенно отлично отъ употребленія ихъ въ философіи тогдашняго времени. Философія употребляла эти понятія автономически; въ ней они служили основаніемъ, средствомъ и послѣднею цѣлью всѣхъ ея усилій. Между тѣмъ христіанскіе мыслители смотрѣли на эти понятія, лишь какъ на простое средство къ усвоенію откровенія. Основаніемъ, принципомъ и цѣлью философствованія здѣсь было откровеніе, т. е. факты, лежавшіе внѣ разума и его понятій; разумъ только находилъ эти факты и, основываясь на нихъ, стремился ихъ усвоить чрезъ эти понятія. Христіанскіе мыслители, находя сѣмена истины въ языческой философіи, указывали однако на то, что безъ божественнаго руководства и вліянія философія всегда приходила лишь къ пустымъ, безсодержательнымъ понятіямъ и впадала въ противорѣчіе съ собою, вслѣдствіе чего опору, по

¹⁾ De doctr. christ. I, 30; II, 43.

²⁾ Къ Аполл. III, 16.

³⁾ Origenes, in Numer. homil. XVIII, 3; col. XII, col. 714.

ихъ мнѣнію, было можно находить единственно лишь въ откровеніи, въ дѣлахъ Божіихъ, какъ выражается св. Теофилъ Антиохійскій ¹⁾, напримѣръ, въ пророчествахъ и исполненіи ихъ, въ чудесныхъ дѣйствіяхъ Божіихъ, въ природѣ и родѣ человѣческомъ,—словомъ, въ фактахъ домостроительства Божія. Вѣра въ это дѣйствіе Божіе въ вещахъ и довѣріе къ свидѣтельству объ этихъ дѣйствіяхъ представляла, поэтому, единственную опору истинной философіи и единственный критерій истины. Такъ думали: Іустинъ, Татіанъ, Аѣинагоръ, Тертуліанъ, Теофилъ Антиохійскій, Климентъ, Оригенъ, Златоустъ, Василій Великій, Кириллъ Александрійскій, Лактанцій и другіе ²⁾. Всѣ эти отцы и учителя Церкви, очевидно, ставили философію въ служебное отношеніе къ откровенію или вѣрѣ. Совершенно ясно выражено это отношеніе уже у Климента Александрійскаго, который называетъ мудрость христіанскую госпожею философіи, какъ сама философія есть госпожа наукъ къ ней пріуготовляющихъ (*χωρία τοίνυν ἡ σοφία τῆς φιλοσοφίας, ὥς ἐκείνη τῆς προπαιδείας* ³⁾) и проясняетъ это отношеніе аллегорическимъ толкованіемъ исторіи Сарры и Агари. Тотъ-же взглядъ высказываетъ Оригенъ въ письмѣ къ ученику своему св. Григорію чудотворцу ⁴⁾. „Какъ ученики философовъ говорятъ о геометріи, музыкѣ, грамматикѣ, реторикѣ и астрономіи, какъ о служанкахъ философіи, такъ и мы скажемъ о самой философіи по отношенію къ христіанству“ (*τοῦθ' ἡμεῖς εἵπωμεν καὶ περὶ αὐτῆς φιλοσοφίας πρὸς χριστιανισμὸν*),—говоритъ Оригенъ. Впослѣдствіи этотъ взглядъ былъ приложенъ не къ одной философіи, но чрезъ философію и ко всѣмъ на-

¹⁾ Къ Автол. II, 34.

²⁾ *Іуст.* разг. съ Триф. 7, 85; къ эл. 8.—*Татіанъ* 29, 32, 40.—*Аѣинаг.* Leg. 7, 11.—*Теоф.* къ Авт. 1, 13; II, 8—9; III, 2 и др.—*Тертулл.* De resurr. carn. 63, Adv. Psych. I; Adv. Marc. IV, 22.—*Климентъ*, Strom. II, 6; VII, 14, 16; 1, 20 и другіе.—*Оригенъ*, de princ. 1, 4; IV, 1—8, praet. 2 cont. Celsum.—*Златоустъ*, на Мѡ. I, 5 и др.—*Васил. Вел.* пр. Евномія I; (XVI). О томъ, какъ юношамъ пользоваться греческими кнѣгами; Твор. 4, 345.—*Кирил. Алекс.* cont. Julian. I, 35.—*Лактанцій*, Inst. I, 1.

³⁾ Strom. I с. 5, у Миня col. 721.

⁴⁾ Ad Gregorium I, у Мянѣ XI, col. 88.

укамъ внѣшнихъ мудрецовъ (τῶν ἑξω σοφῶν τοὺς λόγους). „Надлежитъ имъ, говоритъ св. Іоаннъ Дамаскинъ, какъ служанкамъ, служить царицѣ (πρέπει δὲ καὶ τῇ βασιλίδι ἄβραις τισὶν ὑπηρετεῖσθαι“ ¹⁾). Изъ этого служебнаго отношенія прямо слѣдовало правилу, что философія имѣетъ значеніе для христіанства, лишь насколько она ему дѣйствительно служитъ или полезна,—правилу, выраженное въ особомъ сочиненіи Василія Великаго „о томъ, какъ юношамъ пользоваться эллинскими сочиненіями“ ²⁾, и сохраненное у Дамаскина ³⁾. „Въ наукахъ, говоритъ Григорій Богословъ, мы заимствовали изслѣдованія и умозрѣнія, но отбросили то, что ведетъ къ демонамъ, къ заблужденіямъ и въ глубину гибели. Мы извлекли изъ нихъ полезное даже для самаго благочестія, черезъ худшее научившись лучшему и слабость ихъ обративъ въ твердость нашего ученія“ ⁴⁾. Извѣстно, что подобный взглядъ на философію былъ распространенъ затѣмъ въ продолженіе среднихъ вѣковъ въ схоластической философіи и въ схоластическомъ богословіи, съ тѣмъ однако различіемъ, что въ это время философія считалась служанкою не христіанства и откровенія непосредственно, но именно теологii, какъ науки, уже образовавшейся (*ancilla theologiae*). Итакъ мы видимъ, что, по сознанію самихъ христіанскихъ мыслителей, употребленіе философскихъ понятій въ усвоеніи разумомъ христіанскаго откровенія было совершенно служебное и, слѣдовательно, гетерономическое, подчиненное фактамъ откровенія, что, конечно, не укрылось отъ тогдашнихъ языческихъ философовъ, называвшихъ ученіе христіанское философiей варваровъ ⁵⁾, ученіемъ варваровъ (βαρβάρων δόγμα ⁶⁾, изложеннымъ въ варварскихъ книгахъ ⁷⁾, основывающимся на неразумной вѣрѣ (πίστις ἄλογος) и суевѣріи, котораго можно

¹⁾ Діалект. I.

²⁾ Твор. 4 ч.

³⁾ Точное излож. прав. вѣры, 271.

⁴⁾ Твор. IV, 65.

⁵⁾ Таміанъ, 42.

⁶⁾ Оригенъ, противъ Цельса I, 2.

⁷⁾ Таміанъ, 29.

держаться лишь вслѣдствіе варварскаго упорства ¹⁾. Такъ какъ именно факты откровенія служили опорою этой философіи и этого ученія, то языческіе философы, какъ, на примѣръ, Цельсъ, Лукіанъ, Порфирій, Гіероклъ, Юліанъ и Проклъ, въ своихъ сочиненіяхъ противъ христіанства направляютъ свои нападенія преимущественно на эти факты, стараясь, такимъ образомъ, отнять опору у христіанской философіи.

115. Два момента можно находить въ употребленіи философскихъ понятій при усвоеніи христіанскаго откровенія съ точки зрѣнія греческой философіи: патристическій и схоластическій. Въ патристическій періодъ, который продолжался приблизительно до раздѣленія церквей восточной и западной ²⁾, понятія эти прилагались непосредственно къ фактамъ откровенія въ томъ видѣ, какъ они усвоены и усвояемы были непосредственнымъ сознаніемъ Церкви, находившимъ свое выраженіе въ преданіи и писаніи. Задача состояла въ томъ, чтобы, на основаніи этихъ фактовъ непосредственнаго сознанія Церкви, образовать научное міровоззрѣніе въ терминахъ тогдашней философіи. Для рѣшенія этой задачи нужно было прежде всего въ этихъ терминахъ выразить эти факты, чтобы представить ихъ въ ихъ внутреннемъ идеальномъ соотношеніи, т. е. нужно было усвоить въ понятіяхъ тогдашней философіи каждый пунктъ исторіи божественнаго домостроительства и ея трансцендентальныхъ условій. Дѣло шло, слѣдовательно, о выясненіи идеи христіанства въ ея частныхъ моментахъ и цѣломъ ея идеальномъ образѣ, со стороны ея содержанія, что конечно могло совершиться не вдругъ, но постепенно. Въ рѣшеніи этой задачи и по частямъ труды отцевъ и учителей Церкви прежде всего направляются съ одной стороны, именно въ апологетикѣ, къ тому, чтобы сдѣлать понятнымъ содержаніе христіанскаго откровенія тогдашнему складу ума образованнаго общества, а съ другой, въ полемикѣ съ лжеученіемъ,

¹⁾ Выраженіе Порфирія, у *Евсевія*. Ц. И. VI, 19.

²⁾ Іоаннъ Скоттъ Еригена въ своихъ философскихъ воззрѣніяхъ стоитъ всецѣло на восточной почвѣ и непосредственно примыкаетъ къ Діонисію Ареопагиту и Максиму Исповѣднику. Послѣдующіе мистики спекулятивнаго направленія въ сущности подражали ему.

къ тому, чтобы твердо установить, какъ нужно правильно (ортодоксально, православно) понимать, съ точки зрѣнія тогдашняго разумнаго міросозерцанія, тотъ или другой пунктъ, составляющій содержаніе непосредственнаго сознанія Церкви, т. е. содержаніе преданія и Св. Писанія. Такъ какъ въ это время, благодаря Филону, Нуменію, неопифагорейцамъ и неоплатоникамъ, распространены были понятія, развившіяся преимущественно на почвѣ Платоновой философіи, то естественно, что христіанскіе мыслители въ патристическій періодъ пользовались для выполненія своей задачи преимущественно Платоновскими терминами и оказывали предпочтеніе Платону предъ другими философами уже съ самаго ранняго времени, какъ напр., Іустинъ ¹⁾, Афинагоръ ²⁾, Минуцій Феликсъ ³⁾, Теофилъ Антиохійскій ⁴⁾, Климентъ Александрійскій ⁵⁾, Оригенъ ⁶⁾, Августинъ ⁷⁾, Лактанцій ⁸⁾, Θεодоритъ ⁹⁾ и др. Даже тѣ писатели, которые вообще не расположены къ языческой философіи, выражались объ ученіи Платона гораздо сдержаннѣе, чѣмъ объ ученіи другихъ философовъ, какъ напр. Татіанъ ¹⁰⁾, Эрмій ¹¹⁾, Иринеи ¹²⁾, Епифаній ¹³⁾ и др. Вслѣдъ за Филономъ ученіе Платона объ идеяхъ долгое время считалось даже заимствованіемъ у Моисея и пророковъ ¹⁴⁾. Совсѣмъ иное отношеніе было къ Аристотелю, потому что многіе еретики, какъ наримѣръ, гностики, аріане, несторіане (въ Эдесской школѣ) и целагіане въ самыхъ важнѣйшихъ вопросахъ о Троицѣ, о

¹⁾ Апол. II, 13; Разг. съ Трпф. 2, 5.

²⁾ Legat. 6, 19.

³⁾ Октавій, 34.

⁴⁾ Къ Автол. III, 6.

⁵⁾ Pädag. III, 11; Strom. I, 7; VI, 17.

⁶⁾ Contr. Cels. IV, 8. de princ. III.

⁷⁾ De vera relig. 4, 7; Испов. VIII, 2.

⁸⁾ Inst. IV, 2.

⁹⁾ Graecor. afflictionum cur. IX, 37.

¹⁰⁾ Прот. эл. 3.

¹¹⁾ Осмѣяніе, 5.

¹²⁾ Противъ ересей II, 14, 3—4.

¹³⁾ Твор. I, 16, 41; III, 173, 181; V, 218.

¹⁴⁾ Іустинъ, къ эл. 29. Климентъ, Strom. V, 14 и Евсеій, Еванг. приугот. XI, 23, въ доказательство ссылаются на Быт. I, 27; Исак. 38, 7; Исаіа, 61, 2.

лицѣ Іисуса Христа, о спасающей благодати пользовались различными софистическими приёмами и діалектическими тонкостями, основанными на логическихъ сочиненіяхъ Аристотеля, какъ свидѣтельствуя объ этомъ Иринеѣ ¹⁾, Тертуллианъ ²⁾, Василій Великій ³⁾, Григорій Богословъ ⁴⁾, Кириллъ Александрійскій ⁵⁾, Епифаній ⁶⁾, Іеронимъ ⁷⁾, Фаустинъ ⁸⁾, Сократъ ⁹⁾, Созоменъ ¹⁰⁾, Θεодоритъ ¹¹⁾ и другіе ¹²⁾. Такимъ образомъ патристическій періодъ отличается тремя чертами: приложеніемъ философскихъ понятій непосредственно къ фактамъ откровенія, какъ они даны были въ преданіи и писаніи, предпочтеніемъ къ Платону и платонизму и нерасположеніемъ къ формализму и Аристотелевой діалектикѣ. Личныя усилія христіанскихъ мыслителей этого времени находили свой контроль однако не въ платонизмѣ и не въ философіи вообще, а во всеобщемъ сознаніи Церкви, какъ оно выражалось во вселенскихъ

¹⁾ Прот. ересей, II, 14, 5.

²⁾ Praescript. c. 7.

³⁾ Твор. III, 17, 29.

⁴⁾ Orat. 26. (ed. Colon', говорится о Пирронѣ, Хризиппѣ и Аристотелѣ. Ср. Orat. 33.

⁵⁾ Adv. Eun. dial. II, sub. f.

⁶⁾ Твор. I, 188; IV, 215. 238; V, 49, 102, 128.

⁷⁾ Advers. Lucif. IV, 2.

⁸⁾ De Trinit. advers. Arianos, I, 10.

⁹⁾ Церк. Ист. II, 35.

¹⁰⁾ Созом. IV, 12.

¹¹⁾ Церк. Ист. IV, 26.

¹²⁾ Не смотря впрочемъ на это общее исключительное предпочтеніе къ платонизму, можно въ патристическій періодъ найти нѣсколько частныхъ направленій мысленія, каковы: малоазійское, традиціонное, доходившее до чувственного въ хиліазмѣ и, напр., въ Мелитоновомъ представленіи объ отѣлесненіи или даже тѣлесности Божества (Евсев. Ц. И. IV, 26, Θεодор. Quaest in Genes. c. 20; Геннадій въ книгѣ о догмат.), возрѣніе котораго нашло отголосокъ въ стоическо-гераклитовскомъ утвержденіи Тертуллиана, что Богъ есть *congrus sui generis*; затѣмъ антиохійское, болѣе разсудочное, какъ напр. у Кирилла Іерусалимскаго и Златоуста, и наконецъ спекулятивное, александрійское, у Оригена, въ смягченномъ видѣ у Аеапасія и Каппадокійцевъ и въ мистически-спекулятивномъ видѣ въ твореніяхъ Діонисія Ареопагита и Максима Исповѣдника. Въ первомъ изъ этихъ направленій беретъ перевѣсъ чувственное представленіе, во второмъ—логическое понятіе, въ третьемъ идеальное созерцаніе. Но эти частныя различія не нарушаютъ общаго характера патристическаго періода.

соборахъ. Это всеобщее сознаніе не носило исключительнаго оттѣнка какой-нибудь философіи, но выражалось преимущественно въ понятіяхъ или терминахъ простаго общечеловѣческаго мышленія. Дѣятельностію соборовъ содержаніе христіанскаго откровенія, подъ вліяніемъ самого Духа Божія, опредѣлилось, наконецъ, въ достаточной полнотѣ, въ формѣ непреложныхъ догматовъ, составлявшихъ основаніе всего христіанскаго міровоззрѣнія.

116. Когда всѣ основные догматы были формулированы, тогда для разума возникла новая задача—привести ихъ въ систематическую форму, придать христіанскому міровоззрѣнію логическую форму. Здѣсь дѣло касалось не содержанія, которое было уже опредѣлено, но только формальнаго выраженія этого содержанія въ различныхъ логическихъ категоріяхъ, посредствомъ правильныхъ логическихъ процессовъ и методовъ. Эту задачу беретъ на себя схоластика, которая, начиная съ Авзельма въ лицѣ замѣчательнѣйшихъ представителей, особенно у суммистовъ: Александра Галеса, Альберта Великаго, Тома Аквинскаго, а также у Дунсъ-Скотта и его послѣдователей, все содержаніе христіанскихъ догматовъ представляетъ въ самыхъ тончайшихъ логическихъ опредѣленіяхъ, раздѣленіяхъ, подраздѣленіяхъ, силлогизмахъ, доказательствахъ прямыхъ и косвенныхъ, возраженіяхъ, отрицаніяхъ, утвержденіяхъ и тому подобныхъ логическихъ формахъ. Была изобрѣтена масса логическихъ терминовъ для выраженія самыхъ тонкихъ логическихъ различій. Но все это дѣлалось главнымъ образомъ на почвѣ Аристотелевской логики, которая хотя и извѣстна была на Востокѣ въ комментаріяхъ Іоанна Филопона (Грамматика, 640), въ диалектикѣ Іоанна Дамаскина, въ изложеніи категорій Фотія, въ синопсисѣ Михайла Пселла, сокращеніи Пахимера и другихъ ¹⁾, но не получила тамъ такого приложенія къ догматамъ вѣры, какъ на Западѣ. На Западѣ знакомство съ логическими трудами Аристотеля началось трудами Марціана Капеллы и комментаріями Боэція, но до XII в. извѣстны были въ латинскихъ передѣлкахъ и переводахъ на ряду съ Тимеемъ Пла-

¹⁾ Prantl, I, 643, 657—59. Geschichte der Logik.

тона только „категоріи“, „объ истолкованіи“ — Аристотеля и „введеніе“ къ категоріямъ — Порфирія, въ латинскомъ переводѣ Боэція ¹⁾. Особенное распространеніе аристотелизма началось съ XII столѣтія черезъ арабскія комментаріи и переводы ²⁾. Замѣчательно, что къ арабамъ творенія Аристотеля были принесены несторіанами, удалившимися изъ Эдессы въ Низабисъ вслѣдствіе уничтоженія Эдесской школы императоромъ Зенономъ (въ 489 г.), какъ еретической. Къ несторіанамъ впослѣдствіи примкнули монофелиты (яковиты) ³⁾, такъ-же съ особеннымъ усердіемъ изучавшіе Аристотеля, возвышенію котораго несомнѣнно способствовало закрытіе платонической школы въ Аѳинахъ вслѣдствіе указа Юстиніана (520). Такимъ образомъ Аристотель, не нашедши пріюта на православномъ Востокѣ во времена догматическихъ споровъ, нашелъ распространеніе у еретиковъ, чрезъ нихъ у арабовъ, а отъ арабовъ перешелъ на Западъ въ латинскую церковь, гдѣ не смотря на противоѣйствіе Церкви, обнаружившееся на первыхъ порахъ ⁴⁾, онъ пріобрѣлъ такой громаднѣйшій авторитетъ, что въ самой католической церкви его считали высшимъ правиломъ истины (*regulum veritatis*) ⁵⁾. Какъ въ патристическій періодъ Платона называли аттическимъ Моисеемъ, такъ въ періодъ процвѣтанія западной схоластики Аристотеля называли предтечею Іисуса Христа въ естественномъ порядкѣ вещей (*precursor Christi in naturalibus*), какъ Іоаннъ Креститель былъ предтечею въ благодатномъ порядкѣ вещей (*precursor Christi in gratuitis*) ⁶⁾. Это вело къ тому, что схоластическій формализмъ проникся постепенно и метафизическими понятіями Аристотелевой философіи, такъ что схоластическая христіанская философія представляла (въ суммистахъ) христіанское міровоззрѣніе выраженнымъ въ аристотелевскихъ понятіяхъ ⁷⁾, въ самой подробной логически

¹⁾ Heauréau, Histoire de la philosophie scholastique. I, ch. VI, 90.

²⁾ Ueberweg. II, § 30.

³⁾ Ueberweg. II, § 27.

⁴⁾ Heauréau. II, 1, 94. His.

⁵⁾ Albert. M. de An. III, 2, 3.

⁶⁾ Ueberweg. II, § 30.

⁷⁾ Ueberweg. § 30.

распредѣленной системѣ ¹⁾. Такимъ образомъ, въ отличіе отъ патристическаго употребленія понятій древней философіи, схоластическое представляло слѣдующія черты: приложеніе этихъ понятій къ готовому уже содержанію, къ опредѣленнымъ догматамъ, пристрастіе къ формализму и предпочтеніе къ Аристотелю и аристотелизму, при чемъ естественно повторялись и возраженія Аристотеля противъ Платона. Если въ патристическій періодъ философія была служанкою христіанской истины, мудрости и христіанства вообще, то въ схоластическій она была служанкою именно теологін.

117. Какъ философское направленіе, схоластика держалась однако лишь ученіемъ объ универсаліяхъ, какъ дѣйствительномъ объективномъ бытіи, т. е. такъ называемымъ реализмомъ. Она возникла именно только вслѣдствіе вопроса объ объективномъ или реальномъ значеніи такъ называемыхъ родовъ и видовъ, поставленнаго въ Исагогѣ Порфірія, какъ попытка рѣшенія этого вопроса ²⁾, и укрѣпилась съ побѣдою реализма надъ номиналистами въ лицѣ Росцеллина и Гоцвиллопа ³⁾. Было признано, что общее существуетъ прежде вещей (*ante rem*) въ божественномъ умѣ, какъ идея, въ вещахъ (*in re*), какъ ихъ сущность (*quidditas*, — *Θομῆς*, *quidditas* въ соединеніи съ „*haecceitas*“ — Дунсъ-Скота, *τὸ τι ἦν εἶναι* — Аристотеля, *ἰδέα* — Платона), и послѣ вещей (*post rem*) въ человѣческомъ умѣ, какъ умственный образъ (*species intelligibilis*). Но уже съ начала XII столѣтія этотъ взглядъ на универсаліи начинаетъ падать, пока наконецъ Оккамомъ (котораго прозвали *inceptor*) не развивается систематическій номинализмъ. Ничего общаго въ вещахъ не существуетъ предметно; общее есть лишь по-

¹⁾ Это не мѣшало, впрочемъ, обнаруженію въ схоластикѣ трехъ различныхъ направленій: матеріалистически-пантеистическаго, какъ у Давида Динантскаго, который, по выраженію *Θομῆς*, *stultissime posuit Deum esse materiam*, формально-разсудочнаго, какъ напримѣръ у сентенціаріевъ, представителемъ коихъ нужно считать Петра Ломбарда, у суммистовъ и эквидикотаріевъ, и наконецъ спекулятивно-мистическаго, примыкавшаго преимущественно къ Діонисію Ареопагиту и Максиму Исповѣднику.

²⁾ *Hauréau*, I, ch. IV, p. 42—89.

³⁾ *Hauréau*, I, ch. XI, p. 244. *Ueberweg*. II, § 21.—*Stöckl*, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. B. I.

нтіе ума, обозначающее однимъ именемъ многіе единичные предметы (*conceptus mentis, significans univoce plura singularia*). Нѣтъ никакихъ образовъ ума (*species intelligibiles*), образуемыхъ по поводу чувственныхъ образовъ (*idola*), никакихъ чувственныхъ образовъ, истекающихъ изъ предметовъ и дѣйствующихъ на чувства; существуютъ только единичные предметы и душевныя состоянія (*habitus*), этими предметами производимыя ¹⁾. Оба эти направленія приводили къ крайностямъ, которыя были однако совершенно различнаго характера. Уже въ XIII столѣтіи, особенно въ Парижскомъ университетѣ, на реалистической почвѣ, подъ вліяніемъ авверонизма, развилось ученіе о двойной истинѣ, религіозной и философской: что истинно въ теологіи, могло быть ложнымъ въ философіи, и обратно. Воскресеніе мертвыхъ, твореніе міра во времени, безсмертіе индивидуальной души отрицались во имя философіи и принимались по „католическому вѣрованію“. Философія, слѣдовательно, противопоставлялась богословію, какъ самостоятельное и противорѣчащее знаніе. Здѣсь, слѣдовательно, выступала въ сознаніе автономія философіи, т. е. развивался раціонализмъ. Разумъ, погруженный въ созерцаніе собственныхъ формъ, терялъ откровенное содержаніе, почитая этимъ содержаніемъ собственныя проэкціи. Отсюда было не далеко до раціоналистическаго скептицизма въ отношеніи къ богословію, что дѣйствительно и выказалось въ положеніяхъ такого рода: „нельзя ничего знать изъ-за знанія теологіи“, „христіанская религія мѣшаетъ чему-нибудь научиться“, „рѣчи теологовъ основаны на басняхъ“, „мудрецы міра только философы“ ²⁾. Но пока существовала вѣра въ разумъ и философію, возможно было и приложеніе ихъ къ богословію. Именно изъ этого направленія и возникло впоследствии, такъ называемое, естественное или раціональное богословіе, какъ учевіе, основанное на естественномъ разумѣ и наблюденіи природы, какъ

¹⁾ Heugéau, I, 2. Ueberweg. II, § 36. Stöckl. II, 986—1021.

²⁾ Ламе, Истор. Мат. I, 171. Есть особое сочиненіе Maywald'a, Die Lehre von der zweifachen Wahrheit, ein Versuch der Trennung von Theologie und Philosophie in Mittelalter. Berlin 1871.

на естественномъ откровеніи въ противоположность сверхъестественному. Опытъ такого богословія, какъ извѣстно, представленъ былъ въ XIII столѣтіи Рожеромъ Бекономъ ¹⁾, въ XV столѣтіи Раймундомъ Сабундскимъ въ „Книгѣ тварей“, причемъ Раймундъ уже колеблется между номинализмомъ ²⁾ и реализмомъ ³⁾. Религіозный скептицизмъ, возникшій въ XIII столѣтіи на реалистической почвѣ, нашелъ себѣ поддержку въ слѣдующемъ столѣтіи въ номиналистическихъ ученіяхъ. Естественнымъ слѣдствіемъ номиналистической теоріи понятій было признаніе невозможности никакого истиннаго знанія посредствомъ этихъ понятій, т. е. нѣкоторый метафизическій или философскій скептицизмъ, который наносилъ ударъ не богословію только, но и раціонализму, и, слѣдовательно, отнималъ возможность какого-бы то ни было употребленія понятій какъ въ философіи, такъ и въ богословіи. Богословіе могло въ этомъ случаѣ основываться только на вѣрѣ, а философія на ощущеніи, что и было высказано какъ самимъ Оккамомъ, такъ и его школою. Но такъ какъ содержаніе вѣры превышаетъ содержаніе ощущенія, потому что сверхчувственно, то оно должно представляться не только супранатуральнымъ, но и ирраціональнымъ, противорѣчащимъ разуму, которому доступно только ощущаемое. Такимъ образомъ естественнымъ крайнимъ слѣдствіемъ номинализма былъ съ одной стороны религіозный скептицизмъ, а съ другой сенсуализмъ и матеріализмъ ⁴⁾. И дѣйствительно уже во времена Оккама (1348) бакалавръ теологій Николай Автрикурійскій (д'Отрикуръ) былъ принужденъ отречься отъ слѣдующихъ положеній: „мы легко дойдемъ до достовѣрной науки, если, отвергнувъ Аристотеля и его комментаторовъ (Аверроеса), возьмемся за изученіе природы“; „мы вѣрно разумѣемъ подъ Богомъ реальное существо по преимуществу, но мы не можемъ знать, существуетъ-ли это суще-

¹⁾ Heaureau. II, 2, 75. Erdmann. I, § 212, 406.

²⁾ Erdmann, Grundriss, I, § 222. 450. Frank Dictionn. philosophique, p. 1640.

³⁾ Stöckl, II, 1055—1078. Ritter. VIII, 665.

⁴⁾ Linsenmann, Gabriel Biel, der letzte Scholastiker und der Nominalismus. Theologische Quartalschrift, 1865 s. 475.

ство или нѣтъ“; „вселенная безконечна и вѣчна, ибо переходъ отъ небытія къ бытію непостижимъ“; „въ явленіяхъ природы ничего нѣтъ, кромѣ движенія, соединенія и раздѣленія атомовъ“ ¹⁾. Подобныя проявленія скептицизма и матеріализма были, правда, сначала рѣдки, но они не остались безъ вліянія на самую богословскую мысль, которая, потерявъ довѣріе къ объективной состоятельности понятій въ области собственно философской, не могла ничего произвести и въ области богословской, кромѣ различныхъ вѣроятныхъ предположеній за или противъ, не имѣющихъ однако рѣшительной достовѣрности, вслѣдствіе чего богословіе обратилось въ смѣлую игру проблемами и, вмѣсто прежняго догматизма, выступилъ на сцену такъ называемый пробабиллизмъ, который очень вредно отозвался особенно въ нравственныхъ ученіяхъ ²⁾, породивши такъ называемую казуистику.

118. Рѣшительный ударъ схоластикѣ нанесенъ впрочемъ не одними этими скептическими направленіями, но и положительною борьбою противъ Аристотеля, сначала во имя другихъ авторитетовъ древности, а потомъ во имя самостоятельнаго изслѣдованія. Пока единственнымъ представителемъ естественнаго разума считался Аристотель, до тѣхъ поръ понятія, образовавшіяся подъ его всесильнымъ вліяніемъ, неизбежно должны были употребляться въ теологіи, ибо, при каждомъ возобновленіи довѣрія къ разуму и теологіи вопреки отрицанію, неизбежно нужно было снова приниматься за того-же Аристотеля. Но со времени паденія Константинополя, византійскіе ученые, бѣжавшіе отъ турокъ, познакомили Западъ съ другими представителями и авторитетами древности. Филологическое и критическое изученіе письменныхъ памятниковъ древней философіи открыло для мысли болѣе широкій кругозоръ, ознакомивъ со всѣми продуктами древней греческой философіи. Явилось невольное увлеченіе неоплатониками, Платономъ, стоиками, Пифагоромъ, даже Анак-

¹⁾ Prantl, Geschichte d. Logik. VI. 1. 2. Ламе, Истор. мат. I, 177. Веберъ, Истор. европ. фил. § 42.

²⁾ Гассе, Церк. Ист. II, 222.

сагоромъ, Парменидомъ, Эмпедокломъ и др. Вслѣдствіе этого философское міросозерцаніе этой эпохи стало претерпѣвать соотвѣтственныя измѣненія. И вотъ явились новые неоплатоники и платоники, какъ напримѣръ Гемистій, Плетонъ, Виссаріонъ, Марсилій Фицинъ, Іоаннъ Пико-ди-Мирандола и другіе; новые стоики, какъ Іустусъ Липсіусъ, Скіопсіусъ, Гатакеръ, Квеведо и другіе; новые неопиэагорейцы, какъ Николай Кузо, Карданъ, Рейхлинъ, Корнелій Агриппа, Францискъ Зорци (Zorzi) и другіе; новые эпикурейцы, какъ Лаврентій Валла, Себастіанъ Бассо и Гассенди; новые атомисты, какъ Сеннертъ и Магненусъ, и даже новые эмпедоклисты, какъ Меньянъ (Maignan)¹⁾ и іонійцы, какъ Клавдій Бернгардъ, соединявшій іонійское ученіе съ Анаксагоровымъ²⁾, наконецъ элейцы, какъ Телезіо, отчасти Патрици, Компапелла³⁾ и др. Всѣ эти мыслители, поддерживаемые такъ называемыми гуманистами, т. е. всѣми образованными людьми того времени, вступили въ самую ожесточенную борьбу противъ авторитета схоластическаго Аристотеля. Любопытноѣ всего было то, что противъ схоластическаго Аристотеля выступилъ самъ древній Аристотель въ лицѣ новыхъ перипатетиковъ, каковы были Геннадій, Георгій Трапезундскій, Томеусъ, Ахиллинусъ, Помпонатъ, Гермалай Барбаръ, Нифусъ, Забарелла, Кремонини, Цезальпини, Ванини и другіе. Около двухъ сотъ лѣтъ продолжалась эта борьба противъ Аристотеля, получившая имя аристотелумахія (Αριστοτελομαχία⁴⁾), пока наконецъ не окончилась паденіемъ этого средневѣковаго авторитета и опоры всего философскаго мышленія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и паденіемъ схоластики. Но въ этомъ паденіи рушилось и все древнее міросозерцаніе, возобновленное въ эту эпоху и противопоставленное Аристотелю. Всѣ эти платоники, пиэагорейцы, стоики, эпикурейцы и другіе, уничтожавшіе себя во взаимной борьбѣ,

¹⁾ Ueberweg, III, § 27—28.

²⁾ Stöckl, III, § 327—328.

³⁾ Ueberweg, III, § 5. Bouillier, Histoire de la philosophie Cartésienne I p. 5. Carrier, Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit, p. 385. Erdmann, I, § 243, 246.

⁴⁾ Bartholmèss, Jordano Bruno, I p. 9.

были сильны только лишь борьбою съ Аристотелемъ. Съ паденіемъ его, слѣдовательно, они должны были пасть сами собою и уступить новому направленію, долженствовавшему преобразовать все міросозерцаніе отъ начала до конца. Это новое направленіе состояло въ непосредственномъ изученіи природы, какъ естественнаго откровенія Божія, которое стоитъ рядомъ съ откровеніемъ сверхъ-естественнымъ и доступно всякому. Въмѣсто того, чтобы обращаться къ авторитетамъ древности, слѣдуетъ обратиться къ этому откровенію, отъ понятій перейти къ изученію вещей. Мысль эта, высказанная еще Рожеромъ Бэкономъ, развитая Раймундомъ Сабундскимъ и принятая Николаемъ Кузанскимъ, нашла особенно благопріятныя обстоятельства въ эпоху открытій и изобрѣтеній, когда труды Колумба, Коперника, Леонардо-да-Винчи, Кеплера, Галилея и другихъ, положили въ основу міросозерцанія совершенно новыя представленія о мірѣ и его законахъ, какихъ древній міръ почти не зналъ. Подъ вліяніемъ той-же мысли Карданъ и Телезіо въ Италіи и Парацельсъ ¹⁾ въ Германіи обнаружили первыя попытки къ построенію новаго міросозерцанія на основаніи самостоятельнаго изученія природы. Такъ древнее міровоззрѣніе отошло въ область прошедшаго и уступило мѣсто новому. Это новое было началомъ новой философіи, къ обзрѣнію которой мы и должны теперь обратиться.

М. Остроумовъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Stöckl, III, 329. Carrière, Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit, 74—148, 324.

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1886.

№ 13.

ІЮЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

	Стр.
Изложеніе ученія Церкви католической православной, съ указаніемъ разностей, которыя усматриваются въ другихъ церквахъ христіанскихъ (продолженіе). В. Гетте	1—17
Проповѣдническая дѣятельность Филарета (Дроздова), въ бытность его архіепископомъ Тверскимъ и Ярославскимъ (1819—1821). Н. Корсунскаго	18—38
Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству. Историческое изслѣдованіе (продолженіе). А. Вертеповскаго	39—54

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Отношеніе апологетовъ Восточной Церкви II вѣка къ языческой философій (продолженіе). А. Сергіевскаго	1—23
Исторія философій въ отношеніи къ откровенію (продолженіе). М. Остроумова	24—49
Письма философа Сенеки (продолженіе) * * *	50—63

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе: Опредѣленіе Святѣйшаго Синода.—Высочайшія награды.—Отъ С.-Петербургскаго Славянскаго благотворительнаго общества на имя Преосвященнѣйшаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго.—Архипастырская благодарность о. Аггею Любинскому.—Разрядный списокъ воспитанниковъ Ахтырскаго духовнаго училища за 1885/6 учебный годъ.—Объявленія духовенству Ахтырскаго училищнаго округа.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

ХАРЬКОВЪ.

ТИПОГРАФІЯ ОКРУЖНАГО ШТАБА, НЕМЕЦКАЯ № 26.

1886.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

ВЪ ОТНОШЕНІИ КЪ ОТКРОВЕНІЮ

(Продолженіе *).

Г л а в а III.

Параллель между новой философией и древнею.

119. Отношеніе между новой философией и древнею.—120. Возникновеніе новой философіи.—121. Общій характеръ перваго періода новой философіи.—122. Направленія въ этомъ періодѣ, параллельныя древнимъ.—123. Параллель между скептицизмомъ этого періода и древней софистикой.—124. Общій характеръ втораго періода новой философіи.—125. Параллель между Бэкономъ и Декартомъ съ одной стороны и между Сократово-Платоновскимъ направленіемъ — съ другой.—126. Платонизмъ Мальбранша и Бэркелея.—127. Лейбницъ и Аристотель.—128. Спиноза, Локкъ, Гоббсъ и несовершенные сократики. Юмъ, Кондильякъ и скептики.—129. Общій характеръ третьяго періода.—130. Кантъ и стоики.—131. Соответствіе выдающихся системъ третьяго періода новой философіи выдающимся системамъ третьяго періода древней.—132. Новѣйшій матеріализмъ, позитивизмъ и скептицизмъ, соответствующіе подобнымъ же направленіямъ послѣдняго періода древней философіи.—133. Признаніе новѣйшей философией откровенія въ качествѣ принципа, высшаго по отношенію къ разуму.—134. Параллель между новой философией и древнею въ послѣдовательности ихъ развитія.

119. Путь, пройденный новой философией, содержитъ въ себѣ тѣ-же моменты развитія, какъ и путь, пройденный философией древней. Начавъ самостоятельное разсмотрѣніе вещей, она естественно должна была повторить въ своемъ поступательномъ движеніи тѣ-же самые приемы мышленія, становиться послѣдовательно на тѣ-же самыя точки зрѣнія и воспроиз-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1886 г. № 9.

водитъ тѣ-же типы построенія философскихъ системъ, какія были свойственны древней философіи и какія этою древнею философіею были уже исчерпаны; потому что человѣческое мышленіе, предоставленное самому себѣ, могло дѣйствовать и въ новое время только по тѣмъ-же нормамъ, которыя свойственны его природѣ, въ которыхъ оно такъ или иначе находитъ свое выраженіе. Нельзя однако ожидать, чтобы это повтореніе моментовъ развитія древней философіи въ новой было простымъ фотографическимъ воспроизведеніемъ пережитаго процесса, потому что новая философія имѣетъ уже за собою древнюю, которую она не можетъ никогда потерять изъ вида, къ какой-бы независимости отъ нея она ни стремилась. Въдѣ въ сущности самое возвращеніе къ самостоятельному изслѣдованію, самое отрицаніе безусловнаго значенія древней философіи совершилось подѣ ея же вліяніемъ на почвѣ понятій и формъ мысли выработанныхъ древней философіей, слѣдовательно, на основаніи того, что признавалось за истину и прежде. Возвращаясь, напримѣръ, къ точкѣ зрѣнія, методамъ и типу философіи представленія, самостоятельное изслѣдованіе новаго времени не отбрасывало и не могло забыть для этого всего предшествовавшаго развитія. Оно могло вращаться въ сферѣ представленій лишь сквозь и при посредствѣ древнихъ, прежде выработанныхъ понятій и идей, методовъ и типовъ построенія имъ соответствующихъ. Становясь поочередно на точку зрѣнія представленія, (частей и цѣлаго), понятія (общаго и частнаго) и идеи (условнаго и безусловнаго), новая философія всегда смотрѣла сквозь призму, сквозь сумму всего предшествовавшаго, унаслѣдованнаго знанія. Новое самостоятельное изслѣдованіе вещей никогда поэтому не могло отрицать древней философіи вполнѣ, какъ совершенно ненужной вещи; оно могло только освободиться отъ подавляющаго авторитета этой философіи. Философія древности съ Аристотелемъ во главѣ должна была потерять универсальное и абсолютное значеніе; она должна была явиться какъ частная, односторонняя и относительная форма пониманія, хотя и совершенно законная. Какъ такая законная форма, древняя философія должна была войти въ новое образованіе, должна была быть имъ усвояема, хотя и въ

переработанномъ видѣ, поскольку она могла быть согласована съ этимъ новымъ образованіемъ на почвѣ, общей древнему и новому развитію. Процессъ этого согласованія есть снятіе односторонности древней философіи въ новой. Новая, слѣдовательно, всегда связана невидимыми нитями съ древней и всегда ее такъ или иначе въ себѣ содержитъ. Философы возрожденія, Коперникъ и Кеплеръ, Бэконъ и Декартъ, Мальбраншъ и Лейбницъ, Кантъ и Фихте, Шеллингъ и Гегель, всѣ самостоятельные мыслители новаго времени, посредственно или непосредственно, находились подъ вліяніемъ древней философіи, болѣе или менѣе были знакомы съ результатами древняго мышленія, такъ или иначе ставили себя въ отношеніе къ древнимъ философамъ, сколько возможно ассимилируя и преобразуя на основаніи своихъ собственныхъ принциповъ добытые въ прежнее время результаты, сообразно съ тою общою точкою зрѣнія, съ тою степенью постепеннаго развитія, на какой въ то время находилась новая философія. Но приурочивая древнія понятія къ извѣстной точкѣ зрѣнія, новая философія въ послѣдовательной смѣнѣ этихъ точекъ зрѣнія прошла тѣ же самыя ступени развитія, какъ и древняя, восходя отъ представленія къ понятію, отъ понятія къ идеѣ, отъ идеи возвращаясь къ откровенію. Поэтому если между новой и древней философіей нѣтъ совершеннаго тождества или полнаго подобія, то во всякомъ случаѣ есть извѣстный параллелизмъ ¹⁾. Хотя новая философія не воспроизводитъ древней, она переживаетъ однако тѣ-же ступени развитія. Смотря по тому, гдѣ находится центръ тяжести, въ какой сферѣ она исключительно вращается, къ какой области относится принципъ той или другой системы и методъ ея, философія новаго времени такъ

¹⁾ Ср. Kuno Freiherrn von Reichlin-Meldegg, Der Parallelismus der alten und neuen Philosophie. 1866. Основной взглядъ почти тотъ же, что у Новицкаго въ сочиненіи „Постепенное развитіе философскихъ ученій“ и проч. По мнѣнію автора, философія проходитъ въ своей исторіи три момента: объективный, до Сократа въ древности и до Юма въ новой философіи; субъективный до неоплатонизма—въ древней и до Шеллинга—въ новой, и наконецъ періодъ тождества (у Новицкаго абсолютнаго духа), выразившійся въ неоплатонизмѣ—въ древности и въ системахъ тождества, Шеллинга и Гегеля, въ новые времена. (Ss. 11—13).

же, какъ и древняя, въ своемъ самостоятельномъ развитіи прошла три періода: періодъ представленія, понятія и идеи. Именно параллелизмъ между новой и древней философіей и служитъ доказательствомъ этой мысли. Намъ нужно только указать этотъ параллелизмъ.

120. Переходъ отъ философствующаго богословія или богословствующей философіи среднихъ вѣковъ къ новой философіи былъ, какъ уже замѣчено выше, переходомъ отъ употребленія традиціонныхъ понятій древней философіи въ христіанскомъ богословіи къ самостоятельному изслѣдованію природы, въ которомъ на мѣсто изученія Аристотеля и другихъ философовъ стало изученіе наличной дѣйствительности. Переходъ этотъ совершился въ области самого-же богословія, подобно тому, какъ и въ древности онъ совершился въ религіозной же области (§ 78). Въ сущности этотъ переходъ былъ отдѣленіемъ философіи отъ богословія въ тѣсномъ смыслѣ: принципомъ богословія былъ признанъ авторитетъ сверхъестественнаго откровенія, принципомъ философіи было признано естественное откровеніе, насколько оно можетъ быть усвоено естественнымъ разумомъ (*lumen naturalis*) въ отличіе отъ благодатнаго просвѣщенія вѣрою (*lumen gratiae*). Постепенно входила въ силу мысль св. Максима исповѣдника, что откровеніе сообщено людямъ въ двухъ книгахъ: въ Св. Писаніи и въ книгѣ природы ¹⁾. Уже Рожеръ Бэконъ смотрѣлъ на философію какъ на откровеніе Божіе, подобное религіи (*Sapientia philosophiae est tota revelata a Deo et data philosophis... A Deo tota philosophorum illustratio* ²⁾). Раймундъ Сабундскій въ своемъ „Естественномъ богословіи или книгѣ тварей“ (*Theologia naturalis sive liber creaturatum*), сочиненіи, имѣвшемъ очень широкое распространеніе, (выдержавшемъ болѣе десяти изданій) проводитъ ту мысль, что откровеніе сверхъестественное можетъ быть все изъяснено изъ естественнаго посредствомъ философіи, ибо исходя изъ общаго источника, они не могутъ разногласить, но должны быть согласны во всѣхъ пунктахъ ³⁾ Корнелій Агриппа источ-

¹⁾ Erdmann, Grundriss, § 146, 222, 3; 246, 2.

²⁾ Opus majus V. у Haugueau II, 2, p. 83.

³⁾ Franck, Dictionnaire des sciences philosophiques, p. 1460.

никами богопознанія считаетъ книгу природы, законъ Моисея и откровеніе во Христѣ ¹⁾. Парацельсъ называетъ міръ библиотекою человѣка, въ которой гіероглифически изображено само Божество. Изученіе этихъ гіероглифовъ есть предметъ разума; теологія впрочемъ не есть предметъ разума, но предметъ одной только вѣры ²⁾. Чтобы судить объ откровеніи Божіемъ въ природѣ, нужно, по мнѣнію Телезіо, обратиться къ самой природѣ, слѣдовательно, къ опыту, и оставить всякія апріорическія построенія, при чемъ иногда необходимо провѣрять свои наблюденія и Св. Писаніемъ ³⁾. Мысль о томъ, что природа есть откровеніе, выражена въ ученіи Патрици о всесвѣтеніи (*omniscientia*, *panaugia*, Филовскій терминъ ⁴⁾). У Бруно изученіе откровенія въ природѣ и слѣдовательно, философія признается дѣломъ самостоятельнымъ и независимымъ отъ богословскаго изученія откровенія сверхъестественнаго, но это изученіе не можетъ противорѣчить ученію откровенія сверхъестественнаго ⁵⁾. Та-же мысль у Кампанеллы, который въ мірѣ видитъ кодексъ живой (*codex vivus*), принимаемый воспріятіемъ, а въ библии кодексъ писанный (*codex scriptus*), принимаемый вѣрою. На первомъ основывается философія, на второмъ теологія ⁶⁾. Но та и другая согласуются въ метафизикѣ, которая основывается на самыхъ первоначальныхъ принципахъ (*prorincipia*), такъ какъ въ ней трактуется не о томъ, черезъ что что-либо существуетъ, а о томъ, черезъ что что-либо самую сущность свою получаетъ (*essentiatur* ⁷⁾). Тѣми-же мыслями были проникнуты: Коперникъ, котораго Кеплеръ называетъ мужемъ свободнаго духа (*animo liber* ⁸⁾), и особенно самъ Кеплеръ и Галилей, оба современники Кам-

¹⁾ Carrière, Die philosoph. Weltanschauung, s. 92.

²⁾ Stöckl, III, 435.

³⁾ Carrière, Die philosoph. Weltanschauung der Reformationszeit s. 354—355. Erdmann, § 243, 2.

⁴⁾ Erdmann, I § 244, 3. Stöckl, III, 179—193. Franck, Dictionn.

⁵⁾ Lasso, Giordano Bruno, Von der Ursache, dem Princip und dem Einem, s. 49. Anmerk, 10, s. 145.

⁶⁾ Erdmann, § 246, 3.

⁷⁾ Ibidem. § 246, 4.

⁸⁾ Ланге, Исторія матеріалізма I, 180, пр. 55.

панеллы. Коперникъ, въ посвященіи сочиненія папѣ, заявляетъ, что онъ отнесется съ пренебреженіемъ къ тому, если суесловы (*ματαιολόγοι*), безъ всякаго математическаго знанія, позволяютъ себѣ сужденіе о его сочиненіи, прибѣгая къ злонамѣренному извращенію какого нибудь мѣста Писанія, что о математическихъ теоріяхъ могутъ судить только математики и что неизвращенный смыслъ Писанія этимъ теоріямъ противорѣчить не можетъ ¹⁾. Кеплеръ на изученіе природы смотритъ какъ на путь къ истинному богопознанію, потому что откровеніе Божества въ природѣ есть естественный свѣтъ, возбуждающій желаніе свѣта благодати, чтобы возвыситься къ свѣту Слова: ²⁾ Онъ видитъ перстъ Божій въ томъ, если естествоиспытатели на разстояніи столѣтій приходятъ къ одному и тому-же понятію о мірѣ ³⁾. Особенно ясно формулировалъ свой взглядъ на изученіе природы Галилей. Изученіе природы, по его мнѣнію, не можетъ быть запрещено, потому что Священное Писаніе въ сотнѣхъ мѣстъ учитъ, что величіе и слава Божіи познаются изъ дѣлъ его и давно начертаны въ отверстой книгѣ неба. Это изученіе должно быть совершенно самостоятельнымъ и независимымъ ни отъ какого авторитета, даже авторитета Св. Писанія, потому что убѣжденія нельзя измѣнить посредствомъ приказанія или авторитета, а можно измѣнить лишь посредствомъ доказательства (о чемъ говорилъ намъ еще Патрици ⁴⁾). Но нельзя опровергать ссылкой на Свящ. Писаніе того, о чемъ природа свидѣтельствуемъ нашему опыту и уму. Духъ Святый учитъ насъ, какъ достигнуть неба, а не тому, какъ оно движется. Нельзя учиться землемѣрію по Библии. Библия выражалась о природѣ по представленіямъ своего времени и много понимала въ фигуральномъ смыслѣ; а безпощадная природа никогда не выступаетъ за буквальный смыслъ своихъ законовъ ⁵⁾. Но и Галилей не до-

¹⁾ Сравни. *Ланге*. I 180, 55. Геоцентрическую систему Коперникъ называетъ *absurdam astroama*.

²⁾ *Carriere*, *Ibid.* s. 136. *Bartholmiss* у Франка, *Dictionnaire* p. 880.

³⁾ *Carriere*, *Ibid.* s. 134.

⁴⁾ *Bouillier*, у Франка, 1273.

⁵⁾ *Carriere*, *Ibid.* s. 139. Ср. Искусство въ связи съ развитіемъ культуры, стр. 54.

пускаетъ возможности противорѣчія между религіозными убѣжденіями и наукой ¹⁾. Очевидно, что при всемъ разнообразіи выраженія во всѣхъ этихъ взглядахъ въ сущности проводится одна и таже мысль, — что природа есть откровеніе Божіе, которое должно быть изучаемо совершенно самостоятельно. Такой взглядъ въ сущности указывалъ уже совершенно новую главную задачу человѣческому уму, рѣшеніе которой въ сущности мало заботило средневѣковыхъ философо-богослововъ. Задача эта состояла въ изученіи природы для пониманія самой природы изъ нея самой. Вмѣстѣ съ тѣмъ было указано и средство къ рѣшенію этой задачи въ наблюденіи природы и ея свободномъ изслѣдованіи. Это изслѣдованіе естества природы, конечно, могло совершаться лишь по естественнымъ законамъ разума, слѣдовательно, по принципамъ, лежащимъ въ его природѣ. Но это значило провозгласить автономію разума. И такъ автономія изученія откровенія въ природѣ вела къ автономическому изученію природы, т. е. къ автономіи опыта, а автономія опыта заключала въ себѣ уже автономію разума, т. е. раціонализмъ, который долженъ былъ разрѣшиться въ построеніе различныхъ проэкцій бытія, т. е. въ формализмъ. Такъ разумъ, отрываясь отъ сверхъестественнаго откровенія, погружается въ естественное, а погружаясь въ естественное, находитъ въ немъ свои формы, и, слѣдовательно, приходитъ лишь къ самосозерцанію. Но подобно тому, какъ въ древности философія никогда окончательно не разрывала связи съ религіей, и въ новыя времена философія никогда окончательно не разрывала связи съ христіанскимъ міросозерцаніемъ и откровеніемъ вообще. Всѣ философскія системы новаго времени, заслуживающія такого названія, непременно содержатъ въ себѣ въ такомъ или иномъ видѣ или христіанское ученіе о Богѣ, или христіанское ученіе о нравственности, представленныя съ точки зрѣнія принциповъ этихъ системъ. Раціонализмъ въ сущности не идетъ дальше своеобразнаго толкованія христіанства. Поэтому, такъ или иначе онъ все-таки движется и вращается въ области христіанскаго міровоззрѣнія, даже въ тѣхъ слу-

¹⁾ Martin, у Франка, р. 579.

чаяхъ, когда отъ него отклоняется, подобно тому какъ въ древней христіанской церкви еретики все-же вращались въ области христіанскихъ идей, ими извращаемыхъ. Даже матеріализмъ, наименѣе философское міросозерцаніе, обоготворяя и олицетворяя природу, какъ силу способную къ разумнымъ дѣйствіямъ, всегда старается вознаградить такое языческое идолопоклонство высотой своей морали, которую, не указывая или не признавая источника, черпаетъ все-таки изъ христіанства. Что-же касается до чистаго атеизма, то онъ никогда не достигалъ степени цѣльнаго міровоззрѣнія, а всегда былъ лишь отрицательнымъ направленіемъ, въ видѣ паразита, безсознательно жившимъ лишь благодаря тому, что онъ отрицаетъ, и примыкавшимъ или къ пантеизму, или къ тому-же матеріализму ¹⁾.

121. Переходу философствующей мысли отъ традиціоннаго богословско-философскаго міросозерцанія къ самостоятельному изслѣдованію наличной дѣйствительности способствовали открытія въ географической, астрономической и физико-математической области, благодаря интересу къ естествознанію, возбуждавшемуся въ Европѣ подъ вліяніемъ знакомства съ арабскою культурой во времена крестовыхъ походовъ и господства мавровъ въ Испаніи, т. е. благодаря вліянію восточныхъ народовъ какъ въ древности у грековъ, благодаря вліянію персовъ и египтянъ ²⁾. Поэтому попытки образовать самостоятельное міро-

¹⁾ Самъ Ламеттри не отрицаетъ существованія Бога; „Система природы“, отрицающая понятіе Бога, все-таки допускаетъ религію и культъ обоготворенія природы (Ламе I, 315, 354). Отцы современнаго позитивизма: Сенъ-Симонъ и Огюсть Контъ, кончили тоже измышленіемъ своей собственной религіи и даже новаго христіанства.

²⁾ Именно въ Португаліи возбуждается въ началѣ XV вѣка интересъ къ географіи и географическимъ открытіямъ, гдѣ въ первой четверти этого вѣка Генрихомъ Мореплавателемъ были основаны (въ Сагресѣ) обсерваторія и навигаціонная школа. Онъ снарядилъ нѣсколько экспедицій, которыя постепенно открыли западные берега Африки и близлежащіе острова, пока наконецъ Діацъ (во второй половинѣ XV в.) достигъ мыса Доброй Надежды, а Васко де-Гама обогнулъ Африку и присталъ (въ 1498 г.) къ Калькутской гавани. Въ то же время испанцы, при посредствѣ генуэзца Колумба (1498 г.), открыли Америку. Сочиненіями географій занимался папа (Эней Сильвій) и кардиналы (Петръ д'Альи, номиналистъ). Картину міра Петра д'Альи читалъ Колумбъ вмѣстѣ съ записками моряковъ временъ Генриха Мореплавателя. Словомъ, здѣсь повторяется тоже,

созерцаніе примыкаютъ именно къ этому движенію. Но попытки эти, за исключеніемъ развѣ чисто математическихъ изслѣдованій, отличаются еще классическою окраскою времени возрожденія, такъ что философы разсматриваемаго періода не только стояли на точкѣ зрѣнія досократовскаго періода греческой философіи, но по большей части прямо воспроизводили тогдашнія воззрѣнія на природу, конечно, съ болѣе или менѣе значительными измѣненіями, которыя обуславливались состояніемъ естествовѣдѣнія и христіанскими понятіями о Богѣ и происхожденіи міра. Общимъ отличительнымъ характеромъ перваго періода было въ сущности восторженное созерцаніе природы, такъ что центръ тяжести переносился къ этому созерцанію не только въ философіи собственно, но и въ богословіи: богословіе этого времени было своего рода космософіей, проникающей въ самыя таинственныя вѣдра природы, „царицы и богини всѣхъ смертныхъ“, какъ выразился Ванини въ заглавіи своего сочиненія „объ удивительныхъ тайнахъ природы“. Человѣкъ разсматривался, какъ часть природы, качественно отъ нея не отличимая, какъ объектъ среди другихъ объектовъ. Обыкновенно въ немъ находили: тѣло, душу (ар-

самое, что было въ Египтѣ во времена Фараона Нехао. Португальцы открыли только то, что уже было открыто когда-то экспедиціею Финикійскихъ мореплавателей. Параллелизмъ полный. Такъ-же начинаютъ распространяться европейскія колоніи, какъ въ древности греческія, только въ болѣе обширныхъ размѣрахъ. Еще раньше возбужденъ былъ интересъ къ математикѣ, когда тосканскій купецъ, Леонардо Фибоначи (въ XIII ст.) познакомилъ Европу съ десятичною системою (съ арабскими цифрами), географіей и алгеброй, которыя онъ привезъ изъ путешествія по Сиріи и Египту. Преподаватель математики въ Парижѣ, Сакро Боско (ум. 1256 г.), и Рожеръ Бэконъ своими сочиненіями наиболѣе способствовали распространенію десятичной системы. Ко времени возрожденія, когда Тарталья (ум. въ 1557) и Кардано открыли рѣшеніе уравненій третьей степени, интересъ къ математикѣ былъ такъ великъ, что математическія проблемы посылали другъ другу, какъ вызовы, препирались ими, какъ на турнирахъ, бились объ закладъ. Особо поражала всѣхъ непреложная достовѣрность математическихъ вычисленій. Отъ того и реформа математическихъ представленій у астрономовъ и философовъ вышла изъ математической области. Со времени Рожера Бэкона не ослабѣвалъ интересъ къ механическимъ проблемамъ, который нашелъ своего выразителя въ знаменитомъ Леонардо-де-Винчи и потомъ въ Галилеѣ. Эпоха возрожденія была тоже эпохою знаменитыхъ физиологовъ, химиковъ, анатомовъ, врачей.

хей, имѣющаго видъ тонкой матеріи) и духъ, происходящій непосредственно изъ Божества, но въ представленіи этого бессмертнаго духа не возвышались до чистой духовности, напротивъ, чтобы объяснить дѣйствіе духа черезъ душу на тѣло, самый духъ представляли и описывали въ видѣ нѣкотораго матеріальнаго тонкаго существа, похожаго на спиртъ (*spiritus, mens, anima*) ¹⁾. Безсмертіе хотя и признавалось, но иногда въ видѣ душепереселенія, какъ у Кардана ²⁾, иногда въ видѣ безсмертія универсальнаго духа, субстанціонально тождественнаго въ индивидуумахъ, какъ у того же Кардана ³⁾, или совершенно отрицалось, какъ у Пампоната ⁴⁾ и его школы, или двусмысленно защищалось, причемъ отрицаніе было сильнѣе опроверженія, какъ у Ванци ⁵⁾. Человѣкъ разсматривался вообще собственно какъ предметъ фізіологіи и медицины, со стороны жизненныхъ силъ, изъ свойствъ которыхъ объяснялись всѣ психическія отправленія. Безсмертіе-же души допускалось скорѣе какъ предметъ вѣры, какъ уступка богословію. Подобно человѣческой душѣ разсматривалась и душа міра, которую въ этомъ періодѣ допускали даже атомисты, какъ напримѣръ, Гассенди ⁶⁾. Божество представлялось въ видѣ всеобъемлющаго единства, въ которомъ, какъ часть, содержится производимая имъ матерія міра. Хотя это Божество и представляется, повидимому, свободнымъ, личнымъ духомъ, творцомъ матеріи и міра, но въ существѣ оно является такимъ-же космическимъ принципомъ, какъ Божество Ксенофана или Анаксагора, которое, будучи всеединствомъ, т. е. единствомъ всѣхъ противорѣчій, какъ у Кузо, Парацельса, Кардана, Телезіо, Патрицци, Бруно ⁷⁾, въ самомъ существѣ своемъ заключаетъ начало не только духа, но и матеріи, такъ что творе-

¹⁾ Ляне, Исторія матеріализма I, стр. 187, Erdmann, I § 242, 3; 243, 3, 5.

²⁾ Erdmann, § 243. 3.

³⁾ Stöckl III, s. 456.

⁴⁾ Ляне, I, 173.

⁵⁾ Carriere, s. 495—519.

⁶⁾ Stöckl, III, s. 323.

⁷⁾ Erdmann, § 242, 3; 243, 2; 244, 2. Ritter, IX, 170. Lason. Giordano Bruno, Scharpf, Nicolaus von Cusa, 332. Stöckl, III, §§ 11, 25, 29, 42, 43, 103 и др.

ніе являлось скорѣе простымъ необходимымъ процессомъ въ самомъ Божествѣ, подобнымъ возникновенію вещей въ природѣ. И такъ, Божество есть цѣлое, часть этого цѣлаго, или даже само это цѣлое есть матеріальная одушевленная природа, часть этой природы—во всемъ подобный ей человѣкъ,—вотъ къ чему можно свести міросозерцаніе рассматриваемаго періода, если вычестъ изъ этого міросозерцанія тѣ побочныя философскія и христіанскія понятія, которыя систематизируются на основаніи указанныхъ, чисто космологическихъ принциповъ.

122. Такимъ образомъ мы видимъ, что первый періодъ новой философіи воспроизводилъ первый періодъ древней. Философствующее сознаніе стояло на той-же натурфилософской точкѣ зрѣнія. Но этого мало: оно выразилось почти въ тѣхъ же самыхъ направленіяхъ, какія мы находимъ въ первомъ періодѣ древней философіи. Мы здѣсь такъ-же можемъ найти философовъ: іонійскаго, элеатскаго, пиеагорейскаго направленія и направленія позднѣйшихъ натурфилософовъ до-сократовскаго періода. Если мы обратимъ вниманіе исключительно только на то, что считалось началомъ матеріальной природы, то мы должны будемъ къ іонійцамъ причислить Парацельса (1493—1541), Іоанна Баптиста, Ванъ-Гельмонта (1577—1644), Флудда (1574—1637) и Клавдія Беригарда (1592—1663 или 7). Подобно Θαλεсу, Парацельсъ считалъ первоматеріею (Hylander, Hyle) природы воду (Limbus ¹⁾). Ванъ-Гельмонтъ не только, подобно Θαλεсу, считалъ первоматеріею воду, но присоединилъ къ водѣ въ качествѣ дѣятельнаго начала, подобно Анаксимандру, воздухъ или дыханіе ²⁾). Робертъ Флуддъ, подобно Гераклиту, производитъ вещи изъ спора и гармоніи (у Гераклита гармонія лука и лиры) противоположныхъ началъ, могущества и мудрости, тьмы и свѣта, холода и теплоты, сжиманія и расширенія, которыя соединяются въ верховномъ существѣ, какъ единствѣ свѣта и тьмы ³⁾). Къ Флудду примыкаетъ Яковъ Бэмъ (1572—1674), который такъ-же находитъ въ Богѣ противо-

¹⁾ Stöckl, III, s. 440. Erdmann, § 241, 6. Carrière s. 122

²⁾ Stöckl, III s. 436.

³⁾ Stöckl, III, § 103. Флуддъ былъ ученикомъ изъ космофизиковъ этого періода.

борство двухъ противоположностей, служащее причиной возникновения вещей. Божество, состоящее изъ свѣта и тьмы, у Бэма представляется существомъ довольно матеріальнымъ, такъ что Духъ Божій представляется тинктурою (вытяжкою) вещей ¹⁾. Что касается Клавдія Беригарда, то онъ прямо отдавалъ предпочтеніе іонійской философіи и Анаксимандру предъ Аристотелевой, находя первую болѣе согласимой съ христіанской истиной, чѣмъ послѣднюю. Для полного согласованія, по мнѣнію Беригарда, нужно іонійцевъ дополнить Анаксагоровымъ ученіемъ о Верховномъ Умѣ ²⁾. Пифагорействующее направленіе встрѣчается прежде всего у Николая Кузанскаго (1401—1464), къ которому примыкаютъ пріоръ Бернардъ ³⁾ и Карлъ Булье (Carolus Bovillus, Charles Bouillé), образовавшій свою систему чрезъ новую комбинацію идей Кузо ⁴⁾, затѣмъ у Франциска Горгія (Zorzi 1470—1553), у Коперника (1473—1543), у Кеплера (1571—1630) и Галилея (1564—1641). Кузо, Булье, Горгій убѣждены, что все въ мірѣ не только подчинено числу, но и познается черезъ посредство числа и вычисленія. Каждая вещь есть выраженіе числа и числовыхъ пропорцій. Духъ нашъ подобенъ самодвижущемуся числу и мышленіе наше состоитъ въ вычисленіи и измѣреніи, по мнѣнію Кузы и его послѣдователей ⁵⁾. По мнѣнію Горгія душа, частица божественной сущности, и есть разумное число ⁶⁾. Божество есть монада, соединяющая въ себѣ всѣ противоположности. По своему совершенству оно есть „безковечный шаръ, котораго центръ вездѣ, а периферія нигдѣ“ говорятъ Кузо и Булье ⁷⁾. Какъ центръ, оно во всемъ начало всего, творящая причина, творецъ; какъ периферія оно все объемлетъ, есть конецъ всего, цѣль и выдержитель; какъ діаметръ оно все проникаетъ, составляетъ середину всего, все образуетъ,

¹⁾ Stöckl, III, § 123—124.

²⁾ Stöckl, III, s. 327—328.

³⁾ Scharpf, s. 414 и слѣд.

⁴⁾ Scharpf, s. 428 и слѣд. Stöckl, III, s. 105—106.

⁵⁾ Scharpf, s. 388.

⁶⁾ Stöckl, III, § 93.

⁷⁾ Scharpf, ss. 123, 326, 431.

всѣмъ править ¹⁾. Отношеніе вещей къ нему есть отношеніе числа къ единицѣ и множества къ единству. По мнѣнію Горгія, Божество творчески выразилось въ мірѣ кубомъ трехъ, эннеадой ²⁾. Совершенно по пифагорейски (*ut ait Pythagoras* ³⁾) Кузо дѣлаетъ Божество центромъ вселенной, вокругъ котораго она вращается, какъ вокругъ центральнаго огня (пробываніе Гестіи) у пифагорейцевъ; но такъ какъ этотъ центръ вездѣ и нигдѣ, то возникаетъ совершенно особый способъ движенія каждой части небесъ, отличный отъ круговаго, для представленія котораго нужно центръ соединить съ полюсомъ, такъ что получается видъ движенія колеса въ колесѣ и шара въ шарѣ, котораго центръ и окружность нигдѣ ⁴⁾. Онъ признавалъ также и движеніе земли вокругъ своей оси ⁵⁾. Но если Кузо, Булье и Горгій воспроизводили пифагорейскую метафизику, то Коперникъ съ своими послѣдователями и Кеплеръ выходили изъ пифагорейскаго представленія о симметріи и гармоніи. Въ посвященіи своей книги „О круговращеніяхъ небесныхъ тѣлъ“ Коперникъ говоритъ, что недовольный скудостью симметріи въ Птолемеевой системѣ, онъ тщательно пересмотрѣлъ сочиненія древнихъ писателей и примкнулъ къ пифагорейцамъ: „никакимъ другимъ распредѣленіемъ не могъ я придти къ такой удивительной системѣ міра, къ такому гармоническому сочетанію всѣхъ орбитъ, какъ именно тѣмъ, что міровой свѣтильникъ, солнце, я какъ-бы возводилъ на царственный престолъ среди прекраснаго храма природы, предводителемъ цѣлой семьи вращающихся возлѣ него свѣтилъ“. Совершенно по-пифагорейски онъ считалъ круговое движеніе за самое совершенное ⁶⁾. Несомнѣнно, что онъ зналъ не только о Филолаѣ, но и о Гиктасѣ Сиракузскомъ, Эпфантосѣ и Гераклидѣ Понтійскомъ ⁷⁾, какъ объ этомъ свидѣтельствуешь

¹⁾ Ibid. s. 325.

²⁾ Stöckl, III, § 93.

³⁾ Scharpf, s. 119.

⁴⁾ De docta ignorantia, кн. II гл. 11. Scharpf, s. 121—123.

⁵⁾ Clemens, Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa; 1847, s. 91—99 Scharpf, s. 119—120.

⁶⁾ Каррьеръ, Искусство IV, 50.

⁷⁾ О нихъ у Böckh'a, Untersuchungen über das kosmische System des Platon, 122—126; 127—142.

самъ ¹⁾. Гумбольдъ предполагаетъ, что онъ зналъ геліоцентрическое ученіе Аристарха Самосскаго ²⁾. По Кеплеру Божество есть мѣра всѣхъ вещей, которая выражается въ гармоніи міра и переходитъ вмѣстѣ съ образомъ Божиимъ на человѣка, какъ на высшее твореніе. Чувственное наблюденіе возбуждаетъ истину изъ глубины нашего сознанія. Законность и гармонія въ мірѣ этимъ путемъ возбуждаютъ развитіе гармоніи и законности въ душѣ человѣка. Въ сущности эта міровая гармонія поддерживается существами природы ихъ собственнымъ подчиненіемъ законамъ ея, ибо всѣ существа въ дѣйствительности суть существа живыя, какъ небесныя свѣтила, такъ и сама земля ³⁾. Извѣстно, что увлеченный идеею гармоніи Кеплеръ вполне принялъ систему Коперника и открылъ свои знаменитые три закона, руководясь геометрическимъ представленіемъ симметрическихъ фигуръ. Что касается Галилея, то онъ не только принялъ и развивалъ систему Коперника, но и основалъ тотъ физикоматематическій методъ, которымъ живетъ современное естествознаніе, приложивъ его не только къ астрономіи, но и къ механикѣ. Въ этомъ смыслѣ онъ болѣе близокъ къ Архимеду, на законы котораго онъ указываетъ, чѣмъ къ пифагорейцамъ, хотя и несомнѣнно, что подобно пифагорейцамъ онъ придавалъ высшее значеніе измѣренію и исчисленію. По своему общему міросозерцанію онъ вполне напоминаетъ пифагорейца Экфанта, ученика Гикетаса, ибо подобно ему онъ допускалъ существованіе атомовъ, приводимыхъ или приведенныхъ въ числовой порядокъ высшею причиною, т. е. Божествомъ. Но между тѣмъ какъ Экфантъ допускалъ лишь вращеніе земли вокругъ своей оси, Галилей защищалъ систему Коперника ⁴⁾. Переходя теперь отъ пифагорейцевъ къ элеатамъ,

¹⁾ *Ляме*, I, 182 пр. 56.

²⁾ *Kosmos*, II, 349 и слѣд.

³⁾ *Каррьеръ*, Искусство, IV, 52. *Bartholmæss* у Фranka, p. 880—882.

⁴⁾ *Ueberweg*, *Grundriss* I, § 16, изд. 6-е стр. 55. *H. Martin*, у Франка, p. 579. Ко взглядамъ Экфанта около этого времени склонялись Тостъ (*Origanus*), Лонгомонтанъ и Вильямъ Гильбертъ. Систему Аристарха Самосскаго и Селевка изъ Селевкии разрабатывали Коперникъ, нѣмецъ Видманштадтъ (въ 1533 г.), Реціусъ, Рейнгольдъ, Мэстлинъ (*Maestlin*), Бруно, Кеплеръ, Галилей,

мы должны къ этому направленію причислить космологическія представленія Телезіо (1508—1588), Патрицци (1529—1597) и Кампанеллы, воспроизводившаго Телезіо (1568—1639), который раздѣлялъ однако астрономическую теорію Коперника, а въ метафизикѣ примыкалъ къ Августину и былъ предшественникомъ Декарта, младшаго своего современника. Эти три мыслителя примыкали собственно къ космологіи Парменида. По мнѣнію Телезіо и Кампанеллы существуетъ два дѣятельныхъ физическихъ начала: теплота и холодъ, свѣтъ и тьма, какъ у Патрицци ¹⁾ и Парменида ²⁾. Но между тѣмъ какъ у Патрицци и Парменида только изъ этихъ двухъ началъ, дѣйствующихъ въ пространствѣ, развивается все мірозданіе, Телезіо и Кампанелла признаютъ кромѣ нихъ еще матеріальную массу ³⁾, изъ которой образуются вещественные предметы. Кампанелла сверхъ того допускаетъ существованія между вещами симпатіи и антипатіи, вытекающихъ изъ всеобщаго ощущенія ⁴⁾, подобно тому какъ Парменидъ допускалъ космическое дѣйствіе Эроса ⁵⁾. На границѣ между пифагорейцами, элейцами и Эмпедокломъ стоитъ Кардано (1501—1576), который своимъ математическимъ образованіемъ и идеями о гармоніи примыкаетъ отчасти къ пифагореизму Кузо, своимъ ученіемъ о единствѣ существа вещей приближается къ элейцамъ, своимъ ученіемъ о трехъ стихіяхъ: землѣ, водѣ и воздухѣ, происходящихъ изъ влаги и образующихъ вещи подъ вліяніемъ теплоты, какъ дѣятельнаго одушевленнаго начала, а также своимъ ученіемъ о любви и ненависти между вещами и высказаннымъ имъ ученіемъ о душепереселеніи ⁶⁾, примыкаетъ къ Эмпедоклу. Впрочемъ космологію Эмпедокла воспро-

Филиппъ Ламбертъ, Фоскарини, Кампанелла и др. Тихо-Брагè старался комбинировать Коперника съ Птолемеємъ.

¹⁾ Erdmann, § 244. 3.

²⁾ Arist. Metaph. I, 5.

³⁾ Erdmann, § 243, 3; 246, 5. Stöckl, III, s. 329; 361. Carrière, Die philosoph. Weltansch. s. 356.

⁴⁾ Stöckl, III, 363.

⁵⁾ Arist. Metaph. I, 4.

⁶⁾ Erdmann, § 242, 3. Franck, Dictionnaire. Carrière, ibid. s. 337 и слѣд.

изводилъ главнымъ образомъ Меньянъ (Maignani, *Cursus philosophicus*, Tolosae, 1652 ¹⁾). Что касается Анаксагора, къ ученію котораго о духѣ возвращался Беригардъ, то ссылки на него въ сочиненіяхъ философовъ разсматриваемаго періода попадаются довольно часто, но особаго направленія онъ, повидимому, не образовалъ въ средѣ философовъ возрожденія, вѣроятно вслѣдствіе того, что его ученіе о высочайшемъ разумѣ совпало съ христіанскимъ ученіемъ о Богѣ, которое раздѣляли конечно всѣ философы этой эпохи. Поэтому намъ остается упомянуть только объ атомистахъ. Къ философамъ, возобновившимъ древній атомизмъ, относятся: Себастіанъ Басса (соч. изд. 1621) и Гассенди (1592—1655), которые возобновили Эпикура, Сенвертъ (соч. изд. 1618) Магненусъ (написавшій сочиненіе: *Democritus reviviscens, sive de atomis*, Ravie, 1646, которое выдержало четыре изданія), которые возобновили Демокрита ²⁾. Значительнѣйшій изъ нихъ былъ Гассенди. Подобно древнимъ атомистамъ, началами природы онъ признавалъ пустоту и полноту (*plenum*); первое есть пространство, второе атомы, различныя по фигурѣ и вѣсу, но одинаковыя по качеству. Вслѣдствіе тяжести они движутся, а вслѣдствіе малѣйшихъ отклоненій отъ прямой линіи они сталкиваются и образуютъ молекулы, составляющія сѣмена всѣхъ вещей. Атомы притягиваются взаимно подобно тому, какъ „мальчикъ притягивается яблокомъ, образъ котораго вошелъ въ него черезъ чувства“ ³⁾. Познаніе основывается на ощущеніи. Когда ощущеніе относится ко многимъ предметамъ (толпа, стадо), тогда остаются общія представленія (*anticipatio, praenotio*, у Эпикура—*προληψις*) или схема, подъ которую подводятся затѣмъ единичныя ощущенія. Душа есть жизненная теплота (*calor vitalis*), разлитая въ природѣ подобно душѣ Демокрита, состоящей изъ огненныхъ атомовъ. Впрочемъ атомы суть вторичныя причины вещей. Причина всѣхъ причинъ есть Божество, создавшее атомы и особую разумную душу, свойственную че-

¹⁾ Ueberweg, III, § 5, s. 28.

²⁾ Ueberweg, III. s. 28. Haugéau, у Франка, p. 995. De Gerando, *Histoire de la philosophie moderne*, I, p. 176—180. О Сенвертѣ у Ляме, I, 285.

³⁾ Ляме, I, 208.

ловѣку ¹⁾. Всѣ эти взгляды Гассенди получили въ семнадцатомъ столѣтіи очень широкое распространеніе и изъ нихъ именно возникла та механическая физика, принципомъ которой служили законы удара (столкновенія). Мы обозрѣли теперь главнѣйшія самостоятельныя направленія въ первомъ періодѣ новой философіи. Очевидно, что эти направленія представляють полный параллелизмъ съ направленіями перваго періода философіи древней. Есть впрочемъ цѣлая обширная система, которая не поддается никакой классификаціи, такъ что историки философіи не могутъ отвести ей строго опредѣленнаго мѣста, — я разумѣю систему Бруно ²⁾. Въ сущности эта система на элейскомъ принципѣ всеединства соединяетъ въ себѣ всѣ моменты тогдашней натурфилософіи: гилозоизмъ, атомизмъ, Анаксагоровы оміомеріи, Эмпедоклово ученіе о стихіяхъ, о любви и ненависти, пифагореизмъ, ученіе о Богѣ Ксенофана и Анаксагора, іонійское ученіе о безконечномъ множествѣ міровъ, и воспроизводитъ даже внѣшнюю форму дидактическихъ поэмъ досократовскаго періода, заимствованную впрочемъ у Лукреція, которому Бруно явно подражаетъ ³⁾. Прибавьте къ этому, что Бруно развиваетъ свою столь сложную космологію при помощи всѣхъ средствъ тогдашняго образованія, слѣдовательно, приурочивая къ своему принципу формальныя понятія, заимствованныя даже у Платона, Аристотеля, неоплатониковъ, — и тогда станетъ понятно, почему его систему можно ставить въ соотношеніе не только съ Декартомъ, Спинозою, Лейбницемъ, Гаманомъ, Якоби, но даже съ Канта, Шеллингомъ и Гегелемъ ⁴⁾. Несомнѣнно одно: Богъ, матерія и міръ для него сливаются въ одно, какъ у Ксенофана, который говоритъ: „куда-бы я ни направлялъ свой умъ,

¹⁾ Stöckl, III, 316—325. Duval-Louvet, у Франка, р. 596—599. Въ астрономіи Гассенди примыкаетъ, повидимому, къ Тихо-Браге, примыравшему Коперника и Итоломея.

²⁾ Штэкль, Клеменсъ, Шарпфъ, относятъ Бруно къ послѣдователямъ Кузо, Риттеръ къ платонизму, Эрдманнъ и Каррьеръ ставятъ въ разрядъ самостоятельныхъ натурфилософовъ.

³⁾ Телезіо тоже писалъ поэмы, изъ коихъ одна уцѣлѣла.

⁴⁾ Carrière, s. : 69—486. Bartholmèss, Giordano Bruno, I, 251—316.

все разрѣшается въ одно тоже самое все ($\epsilon\iota\varsigma\ \epsilon\nu\ \tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \tau\epsilon\ \pi\acute{\alpha}\nu$ ¹⁾). Несомнѣнно, слѣдовательно, что онъ все—таки остается на точкѣ зрѣнія элейской досократовской философіи.

123. Съ точки зрѣнія этой натурфилософіи развивался почти одновременно съ ея процвѣтаніемъ и скептицизмъ, которымъ она закончилась, такъ-же, какъ закончился первый періодъ древней философіи скептицизмомъ софистовъ. Правда скептики этого времени нападаютъ особенно на схоластику и схоластическую науку, пользуясь возраженіями пирронистовъ и академиковъ, вообще древнихъ скептиковъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ они отрицаютъ и ту точку зрѣнія, на которой въ то время находилась философская мысль, и современники, по свидѣтельству Саншэ, ихъ прямо называли софистами ²⁾. Сходство съ древними софистами и скептиками этого періода дѣйствительно существуетъ: Монтэнъ (1512—1592) напоминаетъ Протогора, Саншэ (1562—1632)—Горгія. Подобно Протагору, примыкавшему къ метафизическому ученію Гераклита о всеобщемъ теченіи вещей, Монтэнъ думаетъ, что все измѣняется въ каждое мгновеніе ³⁾. Вслѣдствіе этого нѣтъ ничего всеобщаго и постояннаго; напротивъ, во всемъ господствуетъ противоположность и разнообразіе. „Разумъ имѣетъ столько формъ, что мы не знаемъ, за какую взяться; не меньше имѣетъ ихъ и опытъ, выводъ, какой мы желаемъ извлечь изъ сходства происшествій, плохо надеженъ, поелику они всегда несходны; нѣтъ ничего столь всеобщаго въ этомъ способѣ существованія вещей, какъ противоположность и разнообразіе“ ⁴⁾. Что вещи не даны намъ по формѣ и по существу, что они находятъ къ намъ доступъ не собственною естественною ихъ мощію, это достаточно очевидно. Если-бы это было такъ, мы понимали-бы ихъ всегда одинаковымъ образомъ. Различные предметы (сужеты) упорядочиваются, однако, по нашей власти (*à notre merci*); они располагаются у насъ какъ намъ нравится (*Ils logent chez nous*

¹⁾ Sext. Emp. Pyrr. I, 224.

²⁾ De Gerando, I, p. 365.

³⁾ Stóckl, III, s. 371—372.

⁴⁾ Essais, II, 8, 13. De Gerando, I, 332.

comme il nous plaît" ¹⁾). Ясно слѣдовательно, что мѣра вещей — человѣкъ, какъ у Протагора. Но мѣра эта можетъ прилагаться къ вещамъ въ различное время различно и съ одинаковымъ правомъ, смотря по состоянію человѣка. Относительно себя самого Монтэнъ не перестаетъ повторять, что онъ пишетъ и думаетъ подъ впечатлѣніемъ минуты, что онъ излагаетъ только настоящее свое знаніе (*science présente*), а не знаніе прошедшее или будущее, и что можетъ придти время, когда этого знанія не будетъ ²⁾, а будетъ другое, которое, какъ настоящее, опять будетъ мѣрою вещей. Итакъ, какъ у Протагора, у него удѣлъ человѣческаго знанія составляетъ относительность, а вслѣдствіе относительности противорѣчивость (какъ въ его собственныхъ мнѣніяхъ), а потому и недостоверность ³⁾. Напротивъ, у Саянэ можно найти мысли Горгія, который, какъ извѣстно, держался метафизики элеатовъ. Саянэ сначала нападаетъ на аристотелевскую логику, въ которой доказательство и умозаключеніе основываются на опредѣленіи понятій о вещахъ. Эти опредѣленія, по мнѣнію Саянэ, всегда только словесныя: наука, слѣдовательно, сводится къ словамъ, которыя обыкновенно спутаны, неясны, противорѣчивы и не могутъ дать никакого знанія, — положеніе, напоминающее положеніе Горгія, что слово не можетъ быть орудіемъ наученія. Затѣмъ Саянэ опредѣляетъ, что истинное знаніе состоитъ въ совершенномъ познаніи вещи (*scientia est rei perfecta cognitio*) и находитъ его невозможнымъ: со стороны вещи, со стороны самаго познанія и со стороны совершенства. Со стороны вещи: можетъ быть вещи безконечны по числу не только въ индивидуумахъ, но и въ видахъ, но о безконечности не можетъ быть никакого знанія; можетъ быть они конечны, но и тогда знаніе ихъ невозможно, потому что конечное можетъ быть познано лишь въ связи съ безконечнымъ и потому, что знаніе всякой данной вещи зависитъ отъ знанія другихъ вещей, съ которыми она находится въ связи, а для познанія этихъ ве-

¹⁾ *Essais*, II, 12. *De Gerando*, I, 333.

²⁾ *Essais*, I, 24.

³⁾ *De Gerando*, I, 337.

щей требуется въ свою очередь познаніе той вещи, (однако ни одно неизвѣстное не можетъ быть познано чрезъ другое неизвѣстное ¹⁾). Очевидно, въ представленіи бытія Саншэ напоминаетъ Зенова Элейскаго, который доказывалъ невозможность множества вещей тѣмъ, что число ихъ или бесконечно или конечно, и что какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ, мы приходимъ къ нелѣпымъ положеніямъ. Затѣмъ вещи или измѣняются, или прибываютъ неизмѣнными; но какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ знаніе не возможно, потому что въ первомъ случаѣ мы не можемъ придать имъ никакого качества, ибо они постоянно это качество мѣняютъ и находятся между бытіемъ и небытіемъ, а во второмъ—вслѣдствіе краткости жизни ²⁾. (Какъ у Протагора въ отношеніи къ безсмертнымъ богамъ). Равнымъ образомъ не можемъ мы знать вещей, если они бесконечно велики, или если они бесконечно малы. Каковы-бы впрочемъ ни были вещи, знаніе наше никогда не можетъ ихъ схватить, потому что оно даетъ только образъ вещи, а не самую вещь ³⁾, (познаніе остается само по себѣ а вещь сама по себѣ, какъ у Горгія). Что-же касается до третьяго момента истиннаго знанія—совершенства, то для пріобрѣтенія его нуженъ совершенный умъ; но совершеннымъ умомъ обладаетъ только Богъ; человѣкъ-же не имѣетъ совершенства ни по душѣ, ни по тѣлу ⁴⁾. Такимъ образомъ, по мнѣнію Саншэ, совершенно очевидно, что ничто не познаваемо (*Quod nihil scitur*), какъ онъ говоритъ въ заглавіи своей книги. Такимъ образомъ очевидно, что скептицизмъ перваго періода новой философіи заключаетъ въ себѣ элементы, совершенно параллельные скептицизму софистовъ. Совершенно также онъ основывается на относительности и противорѣчіи нашихъ знаній о бытіи. Эта послѣдняя черта, т. е. противорѣчіе нашихъ мыслей, всегда служила опорою скептицизма; но софистическій характеръ скептицизма даннаго времени очень характерно выразился въ томъ, что въ это время рѣшались противорѣчить

¹⁾ Stöckl, III, s. 389.

²⁾ Stöckl, III, s. 390,

³⁾ Ibid. III, s. 391.

⁴⁾ Ibid. III, s. 392.

самому закону противорѣчія, какъ напр. Гирнгеймъ (+1679) утверждавшій, что этотъ логическій законъ есть „химера“ ¹⁾.

124. Итакъ параллель между первымъ періодомъ новой философіи и первымъ періодомъ древней—оказывается полною и при томъ даже въ подробностяхъ. Тоже мы должны сказать и о второмъ періодѣ новой философіи. Какъ во второмъ періодѣ древней философіи, такъ и во второмъ новой вниманіе философовъ изъ космологической области переносится въ антропологическую. Это былъ вѣкъ „опытовъ—о человѣческомъ духѣ“, въ которыхъ духъ человѣческій противопоставлялъ себя природѣ, какъ мышленіе (*cogitatio*) протяженію. Все философское міросозерцаніе этого періода, подобно аттической философіи, имѣетъ, вслѣдствіе этого, антропологическую основу, ибо все сущее опредѣляется духомъ по сравненію съ самимъ собою, какъ съ существомъ мыслящимъ и волящимъ. Исходнымъ пунктомъ философіи является самосознаніе, которое, начиная всеобщимъ сомнѣніемъ, достигаетъ самодостовѣрности, а вмѣстѣ съ нею и достовѣрнаго познанія вещей вообще (у Шаррона, Декарта, Бэкона), поскольку оно основывается на самоочевидныхъ, всеобщихъ, необходимыхъ истинахъ и идеяхъ, которыя по мнѣнію однихъ прирождены нашему духу (Декартъ и его школа), а по мнѣнію другихъ пріобрѣтаются изъ опыта (Локкъ и его послѣдователи). Эти общія идеи, „вѣчныя истины“, „аксіомы“ вполне соотвѣтствуютъ общимъ понятіямъ „и идеямъ“ втораго періода греческой философіи и имѣютъ такое же объективное значеніе въ качествѣ законовъ или общихъ, (у Декарта и Гоббза), первичныхъ (у Локка), субстанціальныхъ (у Ламеттри), абсолютныхъ (у Кондильяка) качествъ предметовъ, въ противоположность производнымъ, вторичнымъ качествамъ, о которыхъ свидѣтельствуетъ намъ ощущеніе и которыя имѣютъ только субъективное значеніе. Открывая въ себѣ, чрезъ самосознаніе, эти общія идеи и аксіомы, нашъ разумъ въ нихъ созерцаетъ дѣйствительное бытіе, составляющее объективное (формальное) ихъ содержаніе. Природа составляетъ выраженіе

¹⁾ Bartholmèss, у Франка, р. 716. Шаррона я не могу отнести къ скептикамъ. Онъ былъ скептикомъ столь-же мало, сколь мало Сократъ былъ софистомъ.

именно этихъ идей и законовъ, которые она осуществляетъ въ себѣ вслѣдствіе даннаго ей разумнаго устройства. Богъ относится къ природѣ, какъ механикъ къ машинѣ или часовщикъ къ устроеннымъ имъ часамъ, подобно Сократовскому или Платоновскому зиждителю (который у Платона устрояетъ вселенную тоже по математическимъ законамъ), или абсолютному уму Аристотеля, какъ напр. у Лейбница. Природа, слѣдовательно, понимается человѣкоподобно и Божество антропоморфически. Подобно тому, какъ второй періодъ греческой философіи отличался вмѣстѣ и практическимъ характеромъ, тѣмъ-же характеромъ отличается и второй періодъ новой философіи. Декартъ ученіе о добродѣтели считаетъ частью философіи и подобно Сократу полагаетъ, что она состоитъ въ мудрости или знаніи. (*Omnis peccans est ignorans*) ¹⁾. Локкъ и его послѣдователи, деисты и энциклопедисты преслѣдуютъ болѣе практическія цѣли и ищутъ счастья, Гейлинксъ и Спиноза пишутъ „Этику“, съ цѣлью указать верховное благо. Но и здѣсь, какъ въ древности, при всемъ общемъ характерѣ періода, можно найти мыслителей двухъ оттѣнковъ: одни преслѣдуютъ интересъ болѣе теоретическій, знаніе, какъ Платонъ и Аристотель, въ древности; другіе — практическій, ищутъ блага и счастья, какъ киренцы, мегарцы, циники. У Декарта, Мальбранша, Лейбница на первый планъ выступаетъ знаніе, у Бэкона, Локка, энциклопедистовъ и деистовъ — практическій интересъ. Между тѣмъ какъ у мыслителей перваго оттѣвка выступаетъ ученіе о прирожденныхъ нашему духу формахъ знанія и вѣчныхъ истинахъ въ ихъ объективномъ значеніи, у мыслителей второго направленія мы видимъ чистѣйшій номинализмъ, который вырождается въ сенсуализмъ, корпускулярный матеріализмъ и скептицизмъ. Эта параллель между Сократовскимъ періодомъ древней и Декартовскимъ — новой философіи выдерживаетъ себя и относительно методовъ: какъ тамъ, такъ и здѣсь преобладаютъ синтезъ и анализъ, дедукція и индукція, т. е. выводъ изъ общаго частнаго или изъ частнаго общаго. Даже вліяніе математики на выдающихся мыслителей этого періода въ по-

¹⁾ Bouiller, Histoire de la philosophie cartésienne. I, 109.

вой философіи, т. е. на Декарта, Мальбранша и Лейбница, находятъ себѣ соотвѣтствіе во вліяніи пифагорейцевъ на Платона и Аристотеля, который на каждомъ шагѣ находитъ себя вынужденнымъ такъ или иначе съ ними разверстаться ¹⁾.

125. Въ частности есть разительное сходство между Сократомъ и Шаррономъ (1541—1603), который подражалъ Сократу въ своей книгѣ „о мудрости“ совершенно сознательно, но мы не станемъ проводить параллели между ними, потому что Шарронъ обыкновенно замѣняется двумя великими фигурами — Декарта, на котораго онъ несомнѣнно вліялъ, ²⁾ и Бэкона. Поэтому важнѣе указать сходство, которое существуетъ между Сократомъ и этими двумя мыслителями. Подобно Сократу, ³⁾ исходнымъ пунктомъ философіи, какъ Декартъ, такъ и Бэконъ ⁴⁾ считали сомнѣніе или увѣренность въ своемъ незнаніи. Что индукція Бэкона, если ее разсматривать какъ формальный логическій пріемъ мышленія, тождественна съ индукціею Сократа, въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія. Какъ у Сократа, такъ и у Бэкона она есть заключеніе отъ частнаго къ общему или обобщеніе, основанное на устраненіи или исключеніи отрицательныхъ инстанцій. Указывая, что истинная индукція проходитъ чрезъ исключеніе отрицательныхъ инстанцій, ⁵⁾ Бэконъ говоритъ, что „этотъ пріемъ никогда никому не приходилъ въ голову, за исключеніемъ развѣ одного Платона, который для очищенія своихъ опредѣленій и идей прибѣгалъ къ этой формѣ индукціи“ ⁶⁾. Но признавая свое срод-

¹⁾ Въ „Метафизикѣ“ особенно.

²⁾ Schmid aus Schwarzenberg, René Descartes und seine Reform der philosophie, 32—36.

³⁾ У Платона, Менонъ, 80 с. „потому заставляю другихъ сомнѣваться, что самъ сомнѣваюсь“.

⁴⁾ Куно Фишеръ. Францискъ Бэконъ Веруламскій, 50—54. Нѣм. 2-е изд. 154—159. Сочиненія Бэкона, II, стр. 22, 104.

⁵⁾ Сочин. II, стр. 110 и слѣд. Вообще 2-я ч. „Новаго Органа“.

⁶⁾ Сочиненія, II, 84. Куно Фишеръ, 118—119, (нѣм. 260—261). „Справедливый долженъ отдавать каждому свое, слѣдовательно, что занято — возвратить, если другой требуетъ. Справедливо-ли также, спрашиваетъ Сократъ, — возвратить занятое оружіе, если другой требуетъ его въ безуміи?“ — Вотъ отрицательная инстанція, которую нужно устранить или на основаніи ея измѣнить выводъ. Платонъ, Ресу. I, 331 с.

ство съ Платономъ, Бэконъ тѣмъ самымъ доказывалъ свое сродство и съ Сократомъ, ибо Платоновскій методъ въ сущности былъ методомъ Сократа. Какъ индукція Сократа переходитъ въ аналогію, ¹⁾ такъ равно и у Бэкона. ²⁾ Разница между индукціею Бэкона и Сократа только въ томъ, что Бэконъ совѣтуетъ основывать ее на экспериментахъ, прилагаемыхъ къ наблюденію природы, а Сократовская экспериментировать съ понятіями. ³⁾ Такимъ образомъ въ сродствѣ Бэконовской индукціи съ методомъ Сократа не можетъ быть никакого сомнѣнія. Но въ Сократовскомъ методѣ были стороны, которыя родственны методу Декарта, ибо методъ Декарта включаетъ методъ Бэкона, въ себя, какъ частный свой моментъ. ⁴⁾ Декартъ критеріемъ всякаго знанія считаетъ очевидность ⁵⁾ и цѣлью открытія безотносительнаго (*ut in omnibus illud maxime absolutum diligenter advertamus*), ⁶⁾ т. е. независимаго, служащаго причиною, простаго, всеобщаго, единого, равнаго, подобнаго и всего въ этомъ родѣ. ⁷⁾ Это напоминаетъ способъ Сократа вести рѣчь отъ общепринятыхъ и всѣмъ очевидныхъ истинъ (*διὰ μάλλιστα ὁμολογουμένων*) ⁸⁾ чтобы достигнуть опредѣленія всеобщаго въ вещахъ (*τὸ ορίεσθαι καθόλου*) ⁹⁾. Но еще болѣе методъ Декарта представляетъ сходства съ тою формою Сократова метода, какую употреблялъ Платонъ. Направляя свое изслѣдованіе къ безотносительному и первоначальному въ вещахъ, что познается посредствомъ интуиціи ¹⁰⁾, т. е. яснаго и раздѣльнаго непосредственнаго созер-

¹⁾ Ueberweg, I. § 33, s. 102. 6-е изд.

²⁾ *Кунно Фишеръ*, 88—98, (нѣм. 229).

³⁾ См. также Grote: *A History of Greece*, 1869. VIII, p. 253—257, параллель между Сократомъ и Бэкономъ.

⁴⁾ Ср. *Кунно-Фишера и Курхмана*, René Descartes, *Hauptschr.* 57. Werke, I, 70.

⁵⁾ *Oeuvres*, par. I. Simon, p. 12, 22.

⁶⁾ *Regulae ad directionem ingenii*, 15.

⁷⁾ *Ibid.* 14. Absolutum voco, quidquid in se continet naturam param et simplicem de qua est quaestio, ut omne id quod consideratur quasi independans, causale, simplex, universale, aequae, simile, rectum, vel alia hujus modi.

⁸⁾ *Xenoph. Memor.* IV, 6, 15.

⁹⁾ *Arist. Metaph.* XIII. 4.

¹⁰⁾ *Regulae* 6.

панія, Декартъ всѣ ясныя идеи считалъ, подобно Платону, иѣкоторыми реальностями (*étant des choses réelles, entio quaedam sint*), происходящими отъ Бога во всемъ томъ, въ чемъ они ясны и раздѣльны (*atque a Deo procedant, et qui viennent de Dieu en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes*); въ чемъ же они смутны и неясны, въ томъ они, по мнѣнію Декарта, причастны небытію (*en cela elles participent du néant*), что вытекаетъ изъ нашего несовершенства ¹⁾. Въ другихъ мѣстахъ подобныя идеи онъ прямо, подобно Платону, называетъ вѣчными истинами (аксіомами), истинность которыхъ зависитъ отъ воли Божіей ²⁾. Какъ Платонъ, по свидѣтельству Аристотеля ³⁾, сводилъ свои идеи къ числамъ, подобно пифагорейцамъ, такъ равно и Декартъ, сводилъ ихъ къ математическимъ аксіомамъ, насколько эти аксіомы разсматриваются какъ конкретныя опредѣленія сущаго ⁴⁾. Подобно Платону онъ полагаетъ, что все относительное и непервоначальное подчинено этимъ идеямъ, причастно имъ (*participat*) ⁵⁾. Какъ Платонъ пользовался своимъ діалектическимъ методомъ для того, чтобы въ частномъ усмотрѣть общую идею и поставить въ соотношеніе къ ней частную, такъ для той-же цѣли Декартъ употребляетъ анализъ и синтезъ: анализъ служитъ къ открытію безотносительнаго а синтезъ къ выводу (*deductio*) изъ него относительнаго ⁶⁾. Самое ученіе Декарта о прирожденныхъ идеяхъ находитъ себѣ соотвѣтствіе въ ученіи Платона о воспоминаніи. Какъ по Платону идеи въ нашемъ духѣ находятся какъ-бы въ состояніи забвенія, такъ что наука есть не что иное, какъ воспоминаніе ⁷⁾, такъ и по Декарту прирожденные идеи въ возможности есть уже у всякого ребенка. Ребенокъ имѣетъ идеи о Богѣ, о себѣ самомъ и обо всѣхъ самоочевидныхъ истинахъ, какъ имѣютъ ихъ взрослые, когда они о нихъ не думаютъ (*Ila les idées de Dieu de lui-même et de*

¹⁾ Discours de la méthode, III part. Oeuvres, par Simon, p. 26.

²⁾ Bouiller. I, 87—89.

³⁾ Arist., Metaph. I, 6, XIV 1. и др.

⁴⁾ Oeuvres par V. Cousin, Lettre à Merçenne VП. 121.

⁵⁾ Regulae, 14.]

⁶⁾ Schmid aus Schwarzenberg, René Descartes, § 51, s. 94—95.

⁷⁾ Федонъ, 72 e: ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀναμνησις.

toutes ces vérités qui de soi sont connues, comme les personnes adultes les ont lorsqu'elles n'y pensent point ¹⁾ т. е. какъ они безсознательно хранятся у насъ въ памяти. Что-же касается Сократа, то онъ идею Божества прямо считалъ врожденною человѣку ²⁾. Сходство идетъ еще дальше, если мы вмѣстѣ съ Брандисомъ ³⁾ будемъ видѣть въ Платонѣ творца онтологическаго доказательства бытія Божія. Декартъ, какъ и Платонъ, бытіе или реальность считалъ совершенствомъ, а небытіе не совершенствомъ; вслѣдствіе этого какъ у Платона благо, совершеннѣе котораго ничего не можетъ быть по самой идеѣ его, такъ у Декарта существо безконечное, должны въ самой идеѣ своей содержать бытіе ⁴⁾. Брандисъ замѣчаетъ сходство между Платономъ и Декартомъ даже въ ученіи о матеріи: какъ у Платона матерія или не сущее приравнивается къ пространству (χωρα ⁵⁾, такъ у Декарта сущность тѣла есть протяженіе и даже то самое, что пространство (ens extensum a me descriptum idem cum spatio ⁶⁾. Такое разительное сходство между Декартомъ и Платономъ, замѣченное уже очень рано ⁷⁾, конечно не случайно: оно вытекаетъ несомнѣнно изъ одинакаго метода, а методъ этотъ былъ методомъ Сократа ⁸⁾.

М. Остроуловъ.

(Окончаніе будетъ).

¹⁾ Réponse à Hyperaspistes. Bouiller, I, 98.

²⁾ Xenoph., Memor. I, 4, 13.

³⁾ Brandis, Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie, II, a, 331—332.

⁴⁾ Raisons qui prouvent l'exstense de Dieu, et cet. Oeuvres, p. 183. Въ высшей степени интересное доказательство указываемой параллели.

⁵⁾ Тимей, 52 д. Есть любопытная параллель между „Тимеемъ“ и „Разсужденіемъ о методѣ“ въ пятой части. Oeuvres, p. 28 и слѣд.

⁶⁾ Epistolae I, p. 185, 67. Brandis, II, a, 300—302.

⁷⁾ Замѣчено младшимъ современникомъ Декарта Геврихомъ Моромъ или Морусомъ. Franck, Diction. p. 1145. Schmid aus Schwarzenberg, § 70.

⁸⁾ Schmid aus Schwarzenberg въ упомянутой книгѣ: Rene Descartes подробно указываетъ въ ученіи Сократа, Платона и даже Аристотеля стороны, сходныя съ ученіемъ Декарта. Книга написана для доказательства, что картезіанство было своеобразнымъ воспроизведеніемъ ученій Сократа, Платона и отчасти Аристотеля.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1886.

№ 15.

АВГУСТЪ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Изложеніе ученія Церкви католической православной, съ указаніемъ разностей, которыя усматриваются въ другихъ церквахъ христіанскихъ (продолженіе).

В. Гетте 111—134

Религія и нравственность язычества по сочиненіямъ апологетовъ II и III в.в. Р. 135—171

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Отношеніе апологетовъ Восточной Церкви II вѣка къ языческой философій (окончаніе). А. Сергіевского 111—127

Исторія философій въ отношеніи къ откровенію (продолженіе). М. Остроумова 128—151

Изреченія древнѣйшихъ греческихъ мыслителей, выбранныя изъ сочиненій Діогена Лаэртія, Плутарха, Стобея и др. (продолженіе). И. К. 152—158

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе: Опредѣленія Святѣйшаго Синода.—Высочайшия награды по Харьковской епархіи.—Отъ совѣта Харьковскаго Епархіальнаго женскаго училища.—Свѣдѣніе о суммѣ запаснаго капитала духовенства Харьковской епархіи, установленнаго X Харьковскимъ Епархіальнымъ съѣздомъ, за 1-ю половину 1886 года.—Епархіальный публиченіи.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

ХАРЬКОВЪ.

ТИПОГРАФІЯ ОКРУЖНАГО ШТАБА, НѢМЕЦКАЯ № 26.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

ВЪ ОТНОШЕНИИ КЪ ОТКРОВЕНІЮ.

(Продолженіе *).

126. Вопросъ о прирожденныхъ идеяхъ раздѣлилъ картезианцевъ на два направленія ¹⁾: одни смотрѣли на нихъ какъ на прирожденные нашему духу способности, слѣдовательно, придавали имъ значеніе субъективное; другіе, напротивъ, придавали имъ особый видъ бытія, независимый отъ человѣческаго мышленія, которое ихъ только воспринимаетъ, какъ нѣкоторые неизмѣнные образы соответствующей имъ всеобщей и необходимой дѣйствительности. Если выразиться языкомъ Декарта, то идеи выражаютъ „объективно“ въ нашемъ сознаніи „формально“ имъ соответствующую реальность (архетипы) ²⁾. Мальбраншъ, придерживаясь этого послѣдняго взгляда, развилъ свою знаменитую теорію о видѣніи всѣхъ вещей (тѣлесныхъ) въ Богѣ посредствомъ созерцанія въ Немъ ихъ идей, которая (теорія) представляетъ столь полную параллель съ ученіемъ Платона, что ее скорѣе можно счесть своеобразнымъ комментариемъ къ знаменитому мѣсту въ республикѣ, гдѣ говорится о благѣ, чѣмъ за самостоятельно развитое ученіе. Какъ у Платона есть міръ видимый существующій въ видимомъ мѣстѣ, и есть міръ умопостигаемый,

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1886 года № 13.

¹⁾ Bouiller, I, 100.

²⁾ Raisons qui prouvent et cet. 3—4.

существующій въ умственномъ мѣстѣ, такъ и у Мальбранша есть міръ чувственный, существующій въ сотворенномъ протяженіи, и міръ умосозерцаемый, существующій въ умопостигаемомъ протяженіи (*l'étendue intelligible*). Отношенія, существующія въ умопостигаемомъ мірѣ какъ Платонъ, такъ и Мальбраншъ, проявляются сравненіемъ съ отношеніями въ актѣ зрѣнія, при помощи солнечнаго свѣта. Какъ глазъ въ чувственномъ мѣстѣ видитъ непосредственно свѣтъ и въ свѣтѣ видитъ чувственные предметы и цвѣта и самое солнце, посылающее свѣтъ, такъ умъ видитъ у Мальбранша Бога, какъ свѣтъ духовъ, поскольку Онъ имѣетъ въ себѣ идею протяженія, и въ этомъ свѣтѣ или въ этой идеѣ видитъ другія идеи или сущности вещей (фигуры, числа, вѣчныя истины), а у Платона такъ умъ видитъ благо, озаряющее идеи, дѣлающее ихъ познаваемыми и сообщающее имъ самое бытіе. Какъ у Платона съ солнцемъ сравнивается благо, такъ у Мальбранша Божество. Какъ у Платона каждая идея есть численно единая идея, сколькими бы умами она ни воспринималась, (подобно тому какъ чувственный предметъ, сколькими бы субъектами не воспринимался, остается численно единымъ) такъ и у Мальбранша. Подобно тому какъ у Платона всѣ идеи въ совокупности составляютъ единый космосъ, созерцаемый всѣми умами, такъ и у Мальбранша всѣ идеи или сущности вещей составляютъ единую божественную Мудрость или Слово, которая воспринимается всѣми умами, такъ что идеи, созерцаемыя однимъ по самому существу и численно тѣ-же, что и созерцаемыя другимъ. Напримѣръ идея круга, созерцаемая мною, есть таже самая, что и созерцаемая вами, подобно тому какъ солнце, видимое мною, есть тоже самое, что и видимое вами. Идея одна, а умовъ—два, солнце одно, а ощущеній—два. Какъ у Платона, созерцая идеи, мы созерцаемъ благо, такъ у Мальбранша, созерцая идеи, мы созерцаемъ Божество. Какъ у Платона, созерцая идеи, мы созерцаемъ вѣчныя сущности вещей, такъ и у Мальбранша, ибо у него онѣ такъ-же вѣчны, какъ самъ Богъ. Какъ у Платона присутствіе идеи (парусія) необходимо для чувственнаго явленія, такъ и у Мальбранша присутствіе въ умѣ

идеи необходимо, чтобы мы могли воспріять посредствомъ ощущенія какой нибудь предметъ; напримѣръ мы должны имѣть идею круга въ умѣ, чтобы, смотря на солнце, получить ощущеніе свѣта. Какъ у Платона ощущаемое существуетъ только въ ощущеніи, имѣетъ лишь феноменальное, но не объективное значеніе, такъ у Мальбранша ощущенія лишь субъективныя состоянія, феномены, удостовѣряющіе насъ, что соотвѣтствующая имъ идея имѣетъ дѣйствительное существованіе. Какъ у Платона души, созерцающія идеальный міръ и вѣчно существующія въ немъ, познаютъ себя, повидимому, безъ посредства идей, такъ и у Мальбранша бессмертные духи, созерцающіе Божество и находящіеся въ немъ,—ибо Богъ есть мѣсто духовъ,—такъ-же не имѣютъ о себѣ идей, а знаютъ себя въ непосредственномъ самоощущеніи ¹⁾. Какъ у Платона весь міръ разрѣшается въ сущности въ идеальныя опредѣленія, т. е. въ идеи и ощущенія, такъ и у Мальбранша. Какъ у Платона матерія есть нѣчто непознаваемое само по себѣ, такъ и Мальбранша. Мальбраншъ даже не находитъ ей мѣста въ своей системѣ и допускаетъ ее только на основаніи Священнаго Писанія ²⁾. Даже самый окказіонализмъ Мальбранша, вытекающій изъ противоположенія духа и матеріи, напоминаетъ собою дуализмъ души и тѣла, идеи и матеріи, сущаго и несущаго у Платона. У Платона, какъ извѣстно, дѣйствующею причиною въ вещахъ является міровая душа, которая дѣйствуя въ одной части міра, приводитъ въ соотвѣтствіе съ дѣйствіями въ другой. Это именно разумная царская душа Зевса. Подобно этому у Мальбранша всякое дѣйствіе въ мірѣ зависитъ единственно отъ воли Божества, которая приводитъ въ соотвѣтствіе измѣненія въ мірѣ духовномъ съ измѣненіями въ мірѣ пространственномъ,—ибо по Мальбраншу Богъ есть не только

¹⁾ Это самоощущеніе у Мальбранша есть нѣкоторый родъ переживанія въ себѣ различныхъ состояній, въ которыхъ выражается основная сила души—восприимлемость.

²⁾ Кондильякъ отвергаетъ эту ссылку, потому что такимъ образомъ можно доказывать и реальность цѣлѣвъ и звуковъ, ибо и о нихъ говоритъ св. писаніе. Condillac, Oeuvres philosophique, Paris, An. VII, T. III, p. 375, note.

причина всѣхъ движеній въ вещественномъ мірѣ, но и всѣхъ состояній нашего духа: ощущеній, склонностей и желаній. Такимъ образомъ параллель между Мальбраншемъ и Платономъ оказывается весьма значительною; такъ что Мальбранша по справедливости называютъ Платономъ Франціи ¹⁾. Объясняется она отчасти вліяніемъ платоническихъ элементовъ Картезіанства, отчасти вліяніемъ платоническихъ элементовъ Августина, отчасти вліяніемъ самого Платона, тщательно изучавшагося въ „Ораторіи“, членомъ которой состоялъ Мальбраншъ ²⁾. Философія Мальбранша нашла очень быстрое распространеніе ³⁾, и оказала весьма значительное вліяніе не только на картезіанцевъ вообще ⁴⁾, но и на английскую философію въ лицѣ Бэркеley, даже на Лейбница (въ ученіи о малыхъ представленіяхъ, о сперматическихъ существахъ, о существованіи вѣчныхъ истинъ въ Богѣ ⁵⁾). Бэркеley, находившійся въ личныхъ сношеніяхъ съ Мальбраншемъ, хотя и отвергалъ сходство своихъ воззрѣній съ воз-

¹⁾ Bouillier, II, 2.

²⁾ Bouillier, II, 7.

³⁾ De Gerando II, 305. Говорятъ, проникла даже въ Китай.

⁴⁾ Bouillier II томъ.

⁵⁾ Для сравненія Платона съ Мальбраншемъ: Республ. VI, 506—509; VII, 514—520. Recherche de la vérité, III, ch. 6—7. Oeuvres complètes, par de Genoude et de Lourdoueix, 1837. p. 108—114. См. Eclaircissements, 10; Entretiens sur la Metaphysique, I, II; Reponse à une troisième lettre de M. Arnauld; Conversations chrit. III. Теорія Мальбранша проясняется сравненіемъ познанія съ зрѣніемъ. Когда мы смотримъ, то, во-первыхъ, непосредственно ощущаемъ въ глазу зрительную силу; во-вторыхъ, непосредственно воспринимаемъ глазомъ свѣтъ; въ третьихъ, воспринимаемъ въ свѣтѣ различные образы и краски, и наконецъ, въ четвертыхъ, смотря на другіе глаза, по аналогіи съ своими, приписываемъ и имъ силу зрѣнія. Подобное этому совершается и въ актѣ умственного познанія. Душа, какъ глазъ, знаетъ себя непосредственно. Богъ воспринимается какъ свѣтъ, почему Мальбраншъ и называетъ его свѣтомъ духовъ. Идеи, существующія въ Богѣ, воспринимаются какъ образы предметовъ въ свѣтѣ. Наконецъ о другихъ духахъ мы судимъ такъ-же, какъ судимъ о чужихъ глазахъ, по аналогіи приписывая имъ способности, извѣстныя намъ въ насъ самихъ. Какъ свѣтъ во всѣхъ глазахъ одинъ и тотъ-же, такъ и Божественное Слово во всѣхъ умахъ одно и тоже. Какъ въ свѣтѣ созерцаются всѣми одни и тѣ-же образы, такъ въ Богѣ созерцаются всѣми однѣ и тѣ-же идеи. Какъ глазъ нашъ въ свѣтѣ, а свѣтъ въ глазу, такъ духъ нашъ въ Богѣ, а Богъ—въ немъ. Въ сущности тоже приложимо къ созерцанію идей въ свѣтѣ блага у Платона.

зрѣніями Мальбранша ¹⁾, но въ сущности философія его можетъ быть разсматриваема, какъ исправленіе Мальбраншевой. Идеи Мальбранша въ сущности суть Декартовы и Локковы идеи „первичныхъ качествъ“, а ощущенія, присоединяющіяся къ этимъ идеямъ въ актѣ воспріятія предметовъ, суть Локковы и Декартовы „вторичныя качества“ тѣлъ. Бэркелей, исправляя въ этомъ пунктѣ Локка ²⁾, въ сущности исправлялъ и Мальбранша. Исправленіе это состояло въ томъ, что онъ призналъ въ предметахъ лишь воспринимаемыя качества т. е. ощущаемыя; всѣ же общія идеи отвергъ, какъ пустыя абстракціи, которымъ въ дѣйствительности ничто не соответствуетъ, ибо не можетъ быть, напримѣръ, треугольника вообще, который бы не былъ, ни прямоугольнымъ, ни тупоугольнымъ, ни равнобедреннымъ ³⁾. Соединеніе ощущаемыхъ качествъ въ какомъ-нибудь предметѣ и есть его идея. Эта идея и есть объективно существующая вещь ⁴⁾. Ибо бытіе этой вещи не заключаетъ въ себѣ ничего, кромѣ воспріятій, изъ которыхъ она составлена; значить все ея существованіе состоитъ единственно въ воспріятіи: *esse* вещей есть ихъ *percipi* ⁵⁾. Если отнять отъ этихъ вещей всѣ воспріятія, то останется пустое ничто. Это-то ничто и называютъ матеріей вещей или субстратомъ ⁶⁾, (какъ у Платона матерія есть несущее). Итакъ въ вещахъ ничего нѣтъ кромѣ идеи, а идеи суть воспріятія; воспріятіе же не можетъ существовать безъ воспріемлющаго ⁷⁾. Слѣдовательно, существованіе идей возможно только въ духѣ. Одну и ту же идею могутъ воспринимать много духовъ, потому что многіе несомнѣнно могутъ

¹⁾ А. Смирнова, Философія Бэркли, стр. 83.

²⁾ Kuno Fischer, Francis Bacon, 2 Aufl. s. 702. Въ сущности на Бэрклея влияла только та сторона Локкова сенсуализма, которая происходила у Локка изъ картезіанской философіи.

³⁾ Смирновъ, 46—54. Berkeley, Abhandlungen über die Principien der menschlichen Erkenntniss übersetzt. F. Ueberweg, s. 25, IX и слѣд.

⁴⁾ Kuno Fischer, 716—718.

⁵⁾ Berkeley, Princ. III s. 22.

⁶⁾ Berkeley, ibid. LXXX s. 63.

⁷⁾ Berkeley, Princ. II. s. 22.

воспринимать одинъ и тотъ-же предметъ ¹⁾. Идеи эти не могутъ дѣйствовать одна на другую, между ними нѣтъ причинности ²⁾, между ними существуетъ только отношеніе сосуществованія и пріемственности во времени ³⁾. Соединеніе ихъ извѣстнымъ закономъ составляетъ природу. Но если въ природѣ оказывается дѣятельность, то эта дѣятельность принадлежитъ Божеству, которое составляетъ единственную причину идей и ихъ взаимныхъ отношеній ⁴⁾. Богъ слѣдовательно есть единственная причина, творящая идеи и возбуждающая ихъ въ сотворенныхъ духахъ по извѣстнымъ законамъ (ассоціаціи ⁵⁾. Твореніе есть именно постепенное раскрытіе этихъ идей въ сотворенныхъ духахъ по волѣ Вседержителя. По волѣ Божіей, они являются во времени, то начинаютъ, то перестаютъ существовать, но только въ отношеніи къ конечнымъ духамъ. Богу-же отъ вѣка извѣстны всѣ вещи въ мірѣ и потому въ Богѣ всѣ идеи должны существовать вѣчно ⁶⁾. Различіе между Бэркелеемъ и Мальбраншемъ состоитъ, слѣдовательно, только въ томъ, что у Мальбранша идеи созерцаемыя нами суть самъ Богъ, у Бэркееля—они произведеніе Его воли и явленіе или феноменъ Его силы и разума ⁷⁾, эктипы абсолютныхъ архетиповъ ⁸⁾; у Мальбранша они—общія сущности вещей, у Бэркееля они—сами чувственные вещи. Но оба они держатся того Платоновскаго взгляда, что только идеи составляютъ истинную реальность вещей. Итакъ Мальбраншъ и Бэркеель представляютъ параллель Платону.

127. Лейбницъ соотвѣтствуетъ Аристотелю. Аристотелевы энтелехіи или субстанціальныя формы схоластиковъ, возникшія изъ того-же Аристотеля, онъ передѣлалъ въ монады,

¹⁾ Смирновъ, 95.

²⁾ Cuno Fischer, 723.

³⁾ Смирновъ, 92—93.

⁴⁾ Berkeley, Princ. 66, 149—150. Смирновъ, 74.

⁵⁾ Berkeley, Princ. XXIX, CXLVI.

⁶⁾ Смирновъ, 79.

⁷⁾ Ibidem, 79.

⁸⁾ Гогоцкаго, Философскій лексиконъ.

какъ самъ объ этомъ говорить ¹⁾. У Аристотеля „первая сущность“ есть индивидуальный предметъ, который не можетъ быть предикатомъ, но всегда остается субъектомъ ²⁾; монады Лейбница такія же индивидуумы ³⁾. Но каждая первая сущность у Аристотеля заключаетъ въ себѣ матерію и форму: матерія есть простая возможность и страдательность и никогда не существуетъ безъ опредѣляющей ее формы; напротивъ—форма есть дѣйствующее понятіе, опредѣляющее эту матерію, сила или „первая энтелехія“, которая есть вторая сущность и подлинная сущность вещи (τὸ τι ἦν εἶναι ⁴⁾). Подобно этому монада Лейбница, будучи простою и недѣлимою, заключаетъ въ себѣ съ одной стороны чистую страдательность, которая есть первая матерія ⁵⁾, съ другой—дѣятельность, субстанціальную форму „первую энтелехию“, которая сама по себѣ уже есть единство и потому называется монадой. Въ соединеніи съ монадой или энтелехіей первой—первая матерія превращается въ вторую матерію или въ полную сущность ⁶⁾. Полная сущность или собственно монада заключаетъ въ себѣ, слѣдовательно, страдательную силу и дѣятельную ⁷⁾, такъ-же неотдѣлимая другъ отъ друга, какъ у Аристотеля душа неотдѣлима отъ тѣла ⁸⁾. Первая энтелехія органическаго тѣла называется у Аристотеля душою ⁹⁾, монада Лейбница въ живыхъ существахъ тоже душа ¹⁰⁾. Отъ первой энтелехиіи Аристотель отличаетъ вторую, какъ силу отъ дѣятельности (энергіи), какъ знаніе (ἐπιστήμη) отъ созерцанія (θεωρεῖν ¹¹⁾); подобно этому Лейбницъ отличаетъ монаду вообще отъ монады по преимуществу, силу отли-

¹⁾ *Système nouveau de la nature*, №№ 3—4. *Oeuvres par Jacques*, I. p. 580.

²⁾ *Kateg.* 5.

³⁾ *Monadol.* 1, 18.

⁴⁾ *Ueberweg*, I, s. 194—195, § 48.

⁵⁾ *De la nature en elle-même*, № 11.

⁶⁾ *Ibid.* № 12.

⁷⁾ *Monadol.* 49.

⁸⁾ *De An.* II. 1. 7.

⁹⁾ *Ibid.* II, 1.

¹⁰⁾ *De la nature...* № 11.

¹¹⁾ *De An.* II, 1. *Schwegler*, *Arist. Metaph.* IV, s. 221 und ff.

чааетъ отъ дѣятельной силы, или дѣятельную силу отъ акта этой силы ¹⁾). Энтелехія, какъ душа, у Аристотеля есть дѣйствующее понятіе ²⁾, у Лейбница—дѣйствующее представленіе ³⁾. У Аристотеля всѣ существа, слѣдовательно, всѣ энтелехіи обладаютъ стремленіемъ (къ абсолютному) и слѣдовательно, нѣкоторымъ знаніемъ, ибо знаніе есть начало стремленія (*ἀρχὴ γὰρ (τοῦ ὁρέεσθαι) ἢ νόσις* ⁴⁾); подобно тому у Лейбница всѣ монады заключаютъ въ себѣ стремленіе (и къ абсолютному такъ-же) и представленіе ⁵⁾. Одушевленные организмы Аристотель сравниваетъ съ городомъ, управляемымъ хорошими законами (*ὥσπερ πόλιν εὐνομούμενην*), въ которомъ каждый гражданинъ исполняетъ назначенную ему дѣятельность самъ собою, безъ непосредственнаго присутствія монарха, по заведенному обычаю, такъ что установленный порядокъ (*ἡ τάξις*) поддерживается свойственною дѣятельностію каждаго. Въ живыхъ существахъ природою производится то же самое, ибо каждая организованная часть исполняетъ свою дѣятельность самостоятельно безъ непосредственнаго вліянія души (*ὥστε μὴδὲν δεῖν ἐν ἑκάστῳ εἶναι ψυχὴν*); душа присутствуетъ только въ одномъ какомъ нибудь принципѣ тѣла (*ἐν τῇ ἀρχῇ τοῦ σώματος*), остальные же живутъ потому, что присоединены къ нему, и каждый исполняетъ свое дѣло по природѣ (*διὰ τὴν φύσιν* ⁶⁾). Почти то же самое мы встрѣчаемъ и у Лейбница, который сравниваетъ каждый организмъ съ садомъ или съ прудомъ, полнымъ живыхъ рыбъ ⁷⁾. Въ каждомъ организмѣ принципъ единства есть центральная и господствующая монада или душа, окруженная множествомъ другихъ монадъ, составляющихъ ея тѣло. Подобный организмъ есть естественная ма-

¹⁾ *Système nouveau*. № 3.

²⁾ *De An.* II, 1. 8.

³⁾ *Купо Фишеръ*, Исторія новой философіи, II, стр. 216.

⁴⁾ *Metaph.* XII, 7, 4. Ср. *De An.* III, 10, 1: *Ἄμφω ἄρα ταῦτα κινητικὰ κατὰ τόπον, νοῦς καὶ ὁρεῖσις* (*ὁρεῖσις καὶ διάνοια πρακτικὴ*, *Ib.* 10, 2).

⁵⁾ *Principes de la nature et de la grace*, № 2. *Monadol.* 60.

⁶⁾ *Arist.* *De animalium motione*, X, 8.

⁷⁾ *Monadol.* 67.

шина, въ которомъ каждая, самая малѣйшая часть тоже машина. Дѣятельность ея поддерживается дѣятельностію каждой ея части, потому что каждая часть или монада дѣйствуетъ самостоятельно. Согласіе между всѣми частями и между подчиняющей себѣ эти части центральной монадой или душой поддерживается однажды установленной гармоніей, вслѣдствіе которой каждая часть сама по себѣ, по природѣ своей поддерживаетъ порядокъ, совпадая въ своей дѣятельности съ дѣятельностію подчиняющей монады и будучи представляема ею, какъ ея тѣло ¹⁾. Отсюда ясно, что у Лейбница одни монады могутъ служить тѣломъ другихъ монадъ, подобно тому какъ однѣ энтелехіи могутъ служить матеріею другихъ энтелехій у Аристотеля. Различіе между спящими, грезящими и бодрствующими душами или монадами у Лейбница находитъ себѣ соотвѣтствіе въ различіи души растительной, животной и разумной у Аристотеля. Аристотель полагалъ, что разумъ въ человѣкѣ есть божественное начало, отдѣльное отъ тѣла (*χωρίς τοσ*) привходящее въ организмъ извнѣ ²⁾. Подобно тому въ человѣческомъ духѣ Лейбницъ видитъ образъ Божій, (способный входить въ общеніе съ Богомъ), который самъ какъ бы маленькое божество въ своей области (*chaque esprit etant comme une petite divinité dans son département* ³⁾), но которое относится къ своему организму, какъ всякая подчиняющая монада, совершенно объективно и внѣшнимъ образомъ (*χωρίς* ⁴⁾). Ученію Аристотеля о страдательномъ и дѣятельномъ разумѣ ⁵⁾ и о томъ, что разумъ отъ начала есть мѣсто формъ, которыя въ немъ преобразованы въ возможности (*καὶ εἰ δὲ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν*

¹⁾ Monadol. 64—70, 78—81, 50—51. *Principes de la nature...* № 3, 4. *Куно Шюперъ*, II, 223—226.

²⁾ *De gener. animal.* II, 3, 736, b, 12. *De An.* III, 4, 5. *Zeller*, III, 592 u. ff. 567.

³⁾ Monadol. 83—84.

⁴⁾ Monadol. 81. Ср. Monadol. 72—74. 82 u. *De animalium generat.* II, 2, 3. О сѣменныхъ животныхъ. Взглядъ Аристотеля былъ развитъ стоиками; поэтому можно Лейбница въ этомъ пунктѣ сравнивать и съ стоиками. *O g e r e a u, Essai sur le système philosophique des stoiciens.* Paris 1885. p. 32.

⁵⁾ *De An.* III, 5, 7; 8.

εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὐδ' ὅλη, ἀλλ' ἡ νοητικὴ, οὐτ' ἐντελεχεία, ἀλλὰ δύναμις τα εἰδῶν ¹⁾ — соотвѣтствуетъ ученію Лейбница о предъобразованіи въ умѣ въ возможности разумныхъ принциповъ и идей, которые потомъ сознаются разумомъ въ себѣ посредствомъ рефлексіи, подобно тому какъ въ кускѣ мрамора различными жилками можетъ быть уже заранѣе предъобразована фигура Геркулеса, которая потомъ рѣзцомъ художника выдѣлается и вырабатывается въ дѣйствительную статую Геркулеса ²⁾. Въ этомъ взглядѣ Лейбница на предъобразованія находитъ разъясненіе то положеніе Аристотеля, что въ разумѣ (νοῦς) нашемъ сначала ничего нѣтъ въ дѣйствительности или въ актѣ, какъ въ таблицѣ, въ которой ничего не находится дѣйствительно написаннымъ (ὥσπερ ἐν γραμματέῳ ᾧ μηδὲν ὑπάρχει ἐντελεχεία γεγραμμένον ³⁾), но въ которой, слѣдовательно, дана уже возможность этого написанія. Такимъ образомъ афоризмъ Лейбница, что, „нѣтъ ничего въ разумѣ, чего не было бы въ ощущеніи, кромѣ самого разума“ ⁴⁾, въ сущности выражаетъ взглядъ на познаніе, тождественный съ взглядомъ Аристотеля ⁵⁾. До сихъ поръ система Лейбница служить только своеобразнымъ комментариемъ къ трактату Аристотеля „о душѣ“. Его манодологія есть переделка энтелехій Аристотеля въ нѣкоторые духовные атомы, что нисколько не противорѣчило и самому Аристотелю, ибо онъ прямо эти формы называетъ атомами (ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος ⁶⁾), неподлежащими дальнѣйшему дѣленію. Но у Аристотеля можно найти и другія подробности Лейбницевоу системы. Извѣстно, что переходъ отъ низшихъ монадъ къ высшимъ у Лейбница представляется постепеннымъ и непрерывнымъ, что между неорганическимъ и органическимъ, между растеніями и животными, существуютъ незамѣтные переходы;

¹⁾ De An. III, 4, 4.

²⁾ Nouveaux essais. Oeuvres. par Jacques, I p. 64.

³⁾ De An. III, 4, 11.

⁴⁾ Въ письмѣ къ Берлингу (Bierling). Ueberweg, Grundr. III, 136.

⁵⁾ Ляге, Истор. матер. I, 254, пр. 76 Zeller, III, 192. 3; 193, 4—196.

⁶⁾ Metaph. VII, 8, 18; X, 8, 9; 9, 6; XI, 1, 22 и въ др. мѣст.

ибо природа не дѣлаетъ скачковъ ¹⁾). Тоже самое встрѣчаемъ мы почти буквально у Аристотеля ²⁾). Взаимное отношеніе между монадами у Лейбница объясняется гипотезою предустановленной гармоніи ³⁾). У Аристотеля этой гармоніи соотвѣтствуетъ установленный Богомъ строй (ἡ τάξις) между отдѣльными существами и цѣлыми ихъ родами, который водворяется между ними Божествомъ, какъ порядокъ въ войскѣ водворяется полководцемъ ⁴⁾), такъ что Брандисъ совершенно правъ, когда находитъ у Аристотеля предчувствіе понятія предустановленной гармоніи и ученія о монадахъ ⁵⁾). Сходство увеличивается еще тѣмъ, что Лейбницъ держится мнѣнія о вѣчномъ твореніи монадъ, т. е. о ихъ первоначальности, подобно тому какъ Аристотель держится того мнѣнія, что формы, дѣйствующія въ мірѣ, не происходятъ, и что міръ вѣченъ, ибо находится во всегдашней зависимости отъ Бога ⁶⁾). Ученіе о Богѣ, какъ о чистомъ духѣ, въ которомъ нѣтъ ничего матеріальнаго ⁷⁾), который есть дѣятельность и энергія, чистый актъ, такъ-же имѣетъ много общаго съ ученіемъ о Богѣ Аристотеля ⁸⁾). Пребываніе въ разумѣ Божию вѣчныхъ истинъ, какъ вѣчныхъ формъ, составляющихъ вѣчный не созданный объектъ его разума, независимый отъ его воли ⁹⁾), напоминаетъ вѣчный актъ мыслящей себя божественной мысли у Аристотеля. Куно Фишеръ полагаетъ, что естественная теологія Лейбница представляетъ не что иное, какъ попытку согласить христіанское ученіе именно съ Ари-

¹⁾ Куно Фишеръ, II, 240.

²⁾ Zeller, III, 501.

³⁾ Système nouveau № 14—17. См. Извлеч. изъ писемъ: Oeuvres, I, 590—596. Куно Фишеръ, II, 248.

⁴⁾ Metaph. XII, 10.

⁵⁾ Brandis, Handbuch. II, 6, 575—76. Возраженія Целлера (III, 381, 4) не доказываютъ того, чтобы въ системѣ Аристотеля не находила мѣста эта гармонія; они доказываютъ только, что самъ Аристотель ея не формулировалъ, какъ бы хотѣлось Целлеру.

⁶⁾ Куно Фишеръ, II, 409—414.

⁷⁾ Monadol. 72. Куно Фишеръ, II, 359.

⁸⁾ Metaph. XII, 9. Principes de la nature et de la grace, № 16. Monadol. 90.

⁹⁾ Куно Фишеръ, II, 318. Monadol. 46. Théodicée, III, 380.

стотелемъ ¹⁾). Такимъ образомъ параллель между Аристотелемъ и Лейбницемъ не можетъ подлежать никакому сомнѣнію, тѣмъ болѣе, что она объясняется непосредственнымъ вліяніемъ Аристотеля на Лейбница, который самъ рассказываетъ, что онъ ознакомился съ Аристотелемъ еще будучи очень молодымъ ²⁾). Всеобъемлющій, энциклопедическій духъ Аристотеля былъ какъ бы прототипъ такого же всеобъемлющаго духа Лейбница.

128. Какъ и слѣдуетъ ожидать, проводимая нами параллель можетъ быть найдена не только въ главныхъ направленіяхъ разсматриваемаго періода, но и въ побочныхъ развѣтвленіяхъ. Какъ за Сократомъ слѣдовали не только Платонъ и Аристотель, но и Эвклидъ, Антисѣенъ и Аристиппъ, такъ за Декартомъ слѣдовали, кромѣ Мальбранша и Лейбница, еще Спиноза, Локкъ и Гоббсъ, такъ что между сократиками и картезианцами ³⁾ въ этомъ отношеніи есть даже хронологическое соотвѣтствіе. Спиноза соотвѣтствуетъ Эвклиду, Локкъ—Антисѣену, Гоббсъ—Аристиппу. Всѣ эти философы имѣютъ ту общую черту, что они выдвигаютъ на первый планъ мораль, этику, вообще практическое направленіе, какъ послѣднюю цѣль знанія. Въ своемъ теоретическомъ міросозерцаніи Спиноза всѣ идеи (ideae) и фигуры считаетъ модусами мышленія и протяженія, а мышленіе и протяженіе—аттрибутами или свойствами Божества, подобно тому какъ Эвклидъ всѣ идеи (εἶδη ⁴⁾) считалъ лишь опредѣ-

¹⁾ Куно Фишеръ, II, 434—435. Ср. Otto Pfeleiderer, Die Religion, I, 249.

²⁾ Куно Фишеръ, II, 32.

³⁾ Что Гоббсъ (см. Computatio sive logica. Чичерина, Исторія политич. учений, II, 73) и Спиноза были картезианцы это не подлежитъ никакому сомнѣнію. Но картезианцемъ былъ и Локкъ, который совершенно сознательно приложилъ методъ Декарта, основанный на математической очевидности и какъ бы нѣкоторомъ вычисленіи въ понятіяхъ, къ вопросу о происхожденіи нашихъ познаний. См. „Опытъ“, IV, гл. 12, § 4, 7, 8; гл. 3, § 18; гл. 2, § 19 и др. Локкъ такъ-же, какъ и Декартъ, выходитъ изъ сомнѣнія, доказываетъ имъ собственное бытіе, а отсюда бытіе Божіе. Если онъ требуетъ познанія опытныхъ предметовъ посредствомъ опыта и наблюденія, то вѣдь того же самаго требовалъ и Декартъ.

⁴⁾ Платонъ, Софистъ, 246. См. толкованіе этого мѣста у Целлера.

леніями одной верховной сущности—Блага, различными его именами совершенно въ духѣ Элеотовъ ¹⁾. Локкъ оспаривалъ прирожденные идеи Декарта, какъ Антисоенъ оспаривалъ идеи Платона, и такъ-же какъ Антисоенъ все сводилъ лишь только къ перечисленію, сравненію и комбинаціи простыхъ идей ²⁾. Какъ Антисоенъ, Локкъ былъ деистъ, высшее благо полагалъ въ счастіи, а для счастія находилъ достаточнымъ выполненіе своихъ обязанностей. Какъ Антисоенъ источникомъ свободы считалъ господство надъ удовольствіемъ ³⁾, къ которому человѣкъ естественно стремится, и такъ же, какъ Антисоенъ, отличался индивидуализмомъ, космополитическими тенденціями и натурализмомъ въ ученіи о государствахъ ⁴⁾. Гоббзъ, напротивъ, воспроизводитъ Аристиппа. Въ ученіи о познаніи оба они держатся того мнѣнія, что знаніе проистекаетъ изъ ощущенія, а ощущеніе состоитъ въ уваженіи, и въ этомъ сходятся съ Протогоромъ, оба полагаютъ, что ощущенія причиняются внѣшними вещами, но что такое вещи—это намъ неизвѣстно. Оба держатся того мнѣнія, что благо есть предметъ стремленій, а зло предметъ отвращенія. Въ удовлетвореніи этихъ стремленій состоитъ счастье—единственная цѣль жизни ⁵⁾. Подобно послѣдователю Аристиппа, Θεодору ⁶⁾, Гоббзъ отличался скептицизмомъ въ отношеніи къ положительной религіи и матеріалистическимъ направленіемъ ⁷⁾. Французскій матеріализмъ примыкаетъ въ сущности къ матеріализму Гоббза, ибо ученіе Ламеттри и „система природы“ представляютъ весьма замѣтное сходство съ натурфилософіей Гоббза; между тѣмъ какъ Дидро примыкаетъ болѣе къ Робинэ, который въ своихъ ато-

¹⁾ Куно Фишеръ, Истор. нов. филос. I, стр. 219, находитъ сходство между Эвклидомъ и Спинозою даже въ методѣ.

²⁾ Ueberweg, I, s. 113.

³⁾ Schäfer, John Locke, s. 132—152.

⁴⁾ Чичерина, Исторія политич. ученій, II, 330 и слѣд.

⁵⁾ Ueberweg, I, § 38, Ляме, Истор. матер. I, 224—228. Чичерина, II, 26.

⁶⁾ Diog. Laërt. II, 97.

⁷⁾ Ляме, I, 223. Гоббзъ даже Божество представлялъ тѣлеснымъ. Ibid. 227, пр. 33.

махъ своеобразно воспроизводить Лейбницевы монады ¹⁾. Направленіе это, можно сказать, вообще номиналистическое, какъ и соотвѣтствующее ему древнее, выродилось подъ конецъ въ скептицизмъ, представителями котораго были продолжатели картезіанства: Юмъ и Кондиллякъ ²⁾. Юмъ, по содержанію своихъ воззрѣній, примыкаетъ непосредственно къ Гоббзу, хотя исторически онъ исправляетъ Локка и воспроизводитъ мысли „политико-теологическаго трактата“ Спинозы ³⁾, относительно положительной религіи. Какъ Гоббзъ, онъ все наше знаніе выводитъ изъ ощущеній, которыя онъ называетъ впечатлѣніями (impressions). Копія впечатлѣній суть идеи или представленія, которыя суть тѣже впечатлѣнія, но только слабыя. Какъ Гоббзъ, онъ держится того мнѣнія, что чисто субъективныя состоянія не даютъ намъ объективнаго знанія, ибо у насъ не можетъ быть никакого впечатлѣнія, которое могло бы насъ увѣрить въ соотвѣтствіи впечатлѣній предметамъ. Ни вещественные предметы, ни душа намъ неизвѣстны. То, что мы называемъ предметами и душою, есть лишь комплексы нашихъ идей ⁴⁾. Это сближаетъ его съ древними Академиками, ученіе которымъ относится къ ученію Платона точно такимъ же образомъ, какъ ученіе Юма относится къ ученію Бэргелея и Мальбранша. По мнѣнію Юма намъ извѣстны лишь отношенія между идеями, но эти отношенія открываются

¹⁾ *Ляте*, I, 282—284.

²⁾ Для доказательства того, что они были продолжателями картезіанскаго направленія, достаточно напомнить, что критеріемъ истины оба они считаютъ ясность и раздѣльность идей, а методами синтезъ и анализъ; высшимъ идеаломъ для нихъ остается математическое знаніе и скептицизмъ ихъ весь вытекаетъ изъ невозможности перевести опытъ въ опредѣленія подобныя математическимъ (аналитическимъ). Существуетъ только опытное знаніе, но опытное знаніе не имѣетъ математической достовѣрности; слѣд., единственное наше знаніе недостовѣрно. Именно въ этомъ состоитъ главная идея Юмова „Исслѣдованія о чловѣч. разумѣ“ и Кондилляковой „Логикѣ“. Кондиллякъ даже окказіоналистъ. См. *Traité des sensations*, p. 11, t. III. Окказіонализмъ Юма выражается въ его взглядѣ на причинность.

³⁾ *Kirchmann*, *Erläuterungen zu David Hume's Untersuchungen*, Anmerk. 16 s. 204.

⁴⁾ *Hume*, *Eine Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes*, übers. von *Kirchmann*, Abtheil. II, 20—25. — *Paulsen*, *Ueber Unsterblichkeit der Seele* s. 151.

или анализомъ нашихъ понятій, посредствомъ котораго мы предикать можемъ а priori усмотрѣть въ субъектѣ, какъ въ математическихъ положеніяхъ, или синтезомъ, когда мы предикать заимствуемъ не изъ субъекта, какъ во всѣхъ положеніяхъ опыта. Только перваго рода положенія обладаютъ достовѣрностію; но достовѣрность этого рода не относится къ дѣйствительности, ибо математическія положенія остались бы справедливы и въ томъ случаѣ, если-бы не было никакой опытной дѣйствительности ¹⁾. Они, слѣдовательно, не идутъ къ опыту. Остаются синтетическія положенія, но они не имѣютъ достовѣрности аналитическихъ. Самое важное положеніе опыта—положеніе причинности; однако слѣдствіе, по видимому „совершенно не необходимо вытекаетъ изъ причины“, такъ что мы по слѣдствію не можемъ заключать о причинѣ и по причинѣ о слѣдствіи. Нѣтъ никакой необходимой связи между причиной и слѣдствіемъ, ибо слѣдствіе не заключено въ причинѣ, какъ предикатъ въ субъектѣ; между причиной и слѣдствіемъ есть лишь отношеніе предыдущаго и послѣдующаго ²⁾. Къ этому отношенію, если мы его видимъ часто, мы привыкаемъ, и потому начинаемъ думать, что за извѣстнымъ предыдущимъ должно необходимо слѣдовать извѣстное послѣдующее, хотя у насъ нѣтъ никакого ручательства въ томъ, что не послѣдуетъ чего-нибудь совершенно другаго ³⁾. Наука основывается только на такихъ привычныхъ положеніяхъ. Именно эта привычка рождаетъ въ насъ довѣріе (be lief) къ нашему знанію, вслѣдствіе котораго мы полагаемъ, что вѣроятно это такъ ⁴⁾. Здѣсь въ объясненіи закона причинности Юмъ опять сближается съ Гоббсомъ ⁵⁾,

¹⁾ Hume, Untersuchungen, Abtheil. IV, s. 28.

²⁾ Hume, ibid. 28—42.

³⁾ Hume, ibid, 42—49.

⁴⁾ Hume. ibid, 49—57.

⁵⁾ Hobbes, De natura humana, IV, § 7: „То, что мы называемъ опытомъ, есть не иное что, какъ воспоминаніе того, что предыдущее сопровождалось послѣдующимъ... Такъ что человѣкъ привыкъ видѣть, что сходное предыдущее сопровождается сходнымъ послѣдующимъ, то, какъ скоро онъ увидитъ наступленіе одного предмета, сходнаго съ видѣннымъ имъ прежде, ожидаетъ, что за нимъ послѣдуетъ другой, который слѣдовалъ за нимъ раньше“.

а въ своемъ ученіи о вѣроятности прямо и совершенно сознательно примыкаетъ къ академическому скепсису (къ Карнеаду ¹⁾). Къ этому ученію Юма, какъ мнѣ кажется, непосредственно примыкаетъ современникъ Юма, Кондильякъ. Положеніе Кондильяка, что всѣ наши познанія суть лишь преобразованныя ощущенія, есть только иное словесное выраженіе положенія Юма, что всѣ наши знанія суть лишь видоизмѣненія впечатлѣній. По мнѣнію Кондильяка, восходимъ-ли мы къ небесамъ, нисходимъ-ли въ бездны, мы ничего иного не знаемъ, кромѣ своихъ ощущеній ²⁾. Матерія и наше я суть только комплексы ощущеній, совершенно какъ у Юма ³⁾. Поэтому мы не знаемъ достовѣрно ни сущности матерій, ни сущности души ⁴⁾. Достовѣрны знанія математическія, но онѣ говорятъ лишь объ отношеніяхъ идей, а не о предметахъ. Все, что мы можемъ сдѣлать для науки, это выработать точный и ясный языкъ, ибо все наше знаніе состоитъ лишь въ словахъ ⁵⁾. Всѣ наши ощущенія относительны ⁶⁾, и мы не можемъ составить никакого опредѣленія вещей ⁷⁾. Очевидно, что въ этой формѣ скептицизмъ Кондильяка напоминаетъ скептицизмъ Пиррона, который точно также училъ объ относительности ощущеній и о невозможности опредѣленій (οὐδὲν ὀρίξει ⁸⁾). Такимъ образомъ Юмъ представляетъ параллель академикамъ, а Кондильякъ—Пиррону (хотя Дидро сравнивалъ Кондильяка не съ Пиррономъ, а съ Бэркелеемъ ⁹⁾).

129. Переходимъ къ третьему періоду новой философіи, который соотвѣтствуетъ третьему періоду древней. Въ суц-

¹⁾ Hume, *Unters. Abth.* V, 43, XII, 147 и слѣд.

²⁾ Condillac, *Essai sur l'origine des connoissances humaines* I, § 1. Franck, *Dictionnaire*, p. 294.

³⁾ *Traite des sensations*, IV, 5, § 1—2; I, 6, § 3.

⁴⁾ Логика, или умственная наука, руководящая къ достиженію истины. Соч. аббата Кондильяка. Москва. 1805. перев. Т. О. стр. 40—41. *Traite des sensations*. IV, 6, § 9—10; 8, § 6.

⁵⁾ Логика, 123, 146.

⁶⁾ Логика, стр. 197.

⁷⁾ Логика, II ч. 6 гл. стр. 157—168.

⁸⁾ Zeller, *Grundriss*, s. 234.

⁹⁾ Franck, *Dictionnaire*, p. 294.

ности главный вопросъ этого періода есть вопросъ богословскій,—вопросъ объ абсолютномъ Духѣ и его отношеніи къ міру и человѣку, ибо не только Кантъ, Фихте, Шеллингъ и Гегель, философскія системы коихъ, взятая въ цѣломъ, въ извѣстномъ смыслѣ можно разсматривать, какъ такія или инныя системы естественнаго богословія, но и побочныя направленія этого періода невольно становятся въ положительное или отрицательное отношеніе къ этому вопросу, не находя возможнымъ его совершенно игнорировать. Все вниманіе философовъ разсматриваемаго періода направляется къ абсолютному началу всѣхъ вещей, чтобы чрезъ него примирить противоположность условныхъ и конечныхъ формъ субъекта и объекта, которые скептицизмомъ были разъединены такимъ образомъ, что отъ субъекта къ объекту, отъ сознанія къ бытію не оказывалось никакого перехода. Философствующая мысль погрузилась въ богосознаніе, потому что не нашла связи между самосознаніемъ и міросознаніемъ. Въ богосознаніи стремились найти абсолютную форму сознанія вообще, въ которой, какъ ея моменты, соединяются субъектъ и объектъ. Начало этому направленію положилъ Кантъ своею попыткою соединить въ синтезѣ самосознанія субъектъ, какъ форму, а объектъ, какъ данное содержаніе, которое, входя въ эту форму, все таки остается внѣ ея (трансцендентнымъ) и можетъ быть признано лишь на основаніи требованій нашей нравственной жизни и цѣлесообразности въ природѣ, находящихся свое необходимое условіе именно въ этой непознаваемой вполнѣ реальности нашей души ¹⁾ и Божества. Эта мораль—теологія, напоминающая собою подобное же направленіе стоиковъ, превратилась у Фихте въ непосредственное и блаженное созерцаніе абсолютнаго бытія, которое Шеллингъ представилъ, какъ абсолютное единство или тожество, а Гегель, какъ діалектически развивающуюся идею. Вслѣдствіе этого вышло совершенное подобіе главнѣйшимъ направленіемъ третьяго періода древней философіи, въ кото-

¹⁾ Kant, Kritik der Urtheils kraft, Anhang, §§ 79—91. Kuno Fischer, V, 46—57. 2-e aufl.

рой за стойками слѣдовали Филонъ, Плотинъ и Проклъ. Страннымъ образомъ даже неопиэагореизмъ, стоявшій между стойками и Филономъ, нашелъ себѣ соотвѣтствіе въ мистической „наукѣ чиселъ“ Эккартсгаузена, который, хронологически стоитъ между Кантомъ и Фихте и который, желая примкнуть непосредственно къ Канту ¹⁾, пытается всѣ опредѣленія вещей вывести изъ абсолютной единицы, заключающей въ себѣ тройственность, подобно тому какъ изъ нея слѣдуютъ числа и математическія отношенія ²⁾. Соглашаясь съ Кантомъ, что сверхчувственное не дано въ опытѣ, Эккартсгаузенъ старается доказать, что оно дано въ чистомъ математическомъ воззрѣніи, которое составляетъ полное воззрительное воспроизведеніе этого сверхчувственнаго ³⁾. Подобно тому какъ въ третьемъ періодѣ древней философіи, и въ новой одновременно съ этими спекулятивными направленіями развивались направленія позитивныя въ современномъ матеріализмѣ, позитивизмѣ, феноменизмѣ и скептическомъ ученіи объ относительности и субъективизмѣ всѣхъ нашихъ познаній.

130. Въ спекулятивномъ направленіи можно установить параллель въ частности между Кантомъ и стойками, религіознымъ ученіемъ Фихте и Филономъ, философіей абсолютнаго разума Шеллинга и Плотиномъ (съ его школой), наконецъ между Гегелемъ и Прокломъ. Для доказательства параллели между Кантомъ и стойками мы можемъ здѣсь указать слѣдующіе важные пункты соотвѣтствія: Кантова „Критика чистаго разума“ въ сущности вся сводится къ аналитическому ученію о сужденіи; аналитическое ученіе о сужденіи стойковъ т. е. ихъ логика и діалектика въ сущности сводятся лишь къ критикѣ ⁴⁾, такъ что у Канта и стойковъ логика имѣетъ задачу собственно критическую. Критика Кан-

¹⁾ Карла Эккартсгаузена, Наука чиселъ, С.П.Б. 1815. I, стр. 1—5.

²⁾ Наука чиселъ, I, стр. 101—137, 138—217. Ключъ къ таинствамъ натурн, С.П.Б. 1821, IV, 33 и сл. Нѣмецкій подлинникъ этой части изданъ въ Мюнхенѣ въ 1792 г.

³⁾ Наука чиселъ, I, 5.

⁴⁾ Ravaisson, Essai sur la Métaphysik d'Aristote. II, 125. C. c. Top. init.

та. представляетъ собственно анализъ опыта и распадается на учение о воззрѣннн (Anschauung), эстетику и учение о принципахъ мышленія (логику ¹⁾). Подобно этому учение стоиковъ о познаніи представляетъ тоже анализъ опыта (ἐμπειρία) и естественно распадается на учение о воззрѣннн и представленнн (φαντασία) и учение о врожденныхъ, естественныхъ и всеобщихъ формахъ мысли (ἐμφυτοί, φυσικαί, κοιναὶ ἐννοιαί) или объ антиципаціяхъ опыта (πρόληψις, anticipatio, praenotio),—выраженіе заимствованное ими, какъ и Кантомъ, у Эпикура ²⁾. Кантъ въ своей критикѣ занимается собственно формами чувственности и мышленія, которыя онъ противопоставляетъ связываемому ими содержанию, какъ отношеніе соотносящемуся. Подобно этому предметъ логики у стоиковъ составляетъ λεχτὸν, ³⁾ изрекаемое, могущее быть высказаннымъ, т. е. связь представлений, высказываемая въ сужденіи, и потому могущая быть истинною или ложною ⁴⁾. У Канта апріорными формами признаются пространство и время для чувственности и судящія понятія (въ отличіе отъ представляющихъ, т. е. понятія, въ содержаніи которыхъ дается не реальность, а связь). У стоиковъ пространство, время и изрекаемое или изреченное (λεχτὸν) имѣютъ такое-же формальное значеніе, ибо и у стоиковъ для нихъ нѣтъ въ дѣйствительности никакой соотвѣтствующей реальности ⁵⁾. Какъ у Канта они составляютъ формы апріорныя, превышающія содержаніе опыта, трансцендентальныя и способныя къ трансценденціи, такъ и у стоиковъ они относятся къ антиципаціямъ опыта или общимъ, врожденнымъ мыслямъ, которыя мыслятся въ насъ трансцендентально и трансцендентно (νοῦνται δὲ

¹⁾ Kritik der reinen Vernunft. s. 72—73. Herausg. von Kirchmann, 6 aufl. 1884.

²⁾ Kritik, s. 190.

³⁾ Ogereau. Essai sur le système philosophique des Stoiciens, p. 136. Zeller, IV, 86.

⁴⁾ Стоики отличали истинность (τὸ ἀληθές) отъ истины (ἀλήθεια). Ogereau, 143. Prantl, Geschichte der Logik. I, 421. Zeller, IV 86, 3.

⁵⁾ Zeller, IV, 122, 3.

κατὰ μεταβάσιν ὡς λεχτὰ καὶ ὁ τόπος ¹⁾). Какъ у Канта эти апріорныя формы вносятся въ наши познанія и понятія познающею силою, такъ и у стоиковъ онѣ представляютъ собою формы, вносимыя нами сообразно съ содержаніемъ мысли (φάσι δὲ τὸ λεχτὸν τὸ κατὰ φαντασίαν λογικὴν ὑφιστάμενον... ²⁾). Какъ у Канта формы мышленія выражаются именно категоріей,— такъ у стоиковъ могущее быть высказаннымъ, изрекаемое (λεχτὸν) выражается тоже въ категоріяхъ, которыя съ объективной стороны суть высшіе роды вещей (γενικώτατα), а съ субъективной суть именно λεχτὰ ³⁾; т. е. формы, высказываемыя въ сужденіяхъ (первыя двѣ ὑποκειμενον и ποιόν), суть формы чистаго субъекта, а двѣ вторыя (πὼς ἔχον и πρὸς τι πὼς ἔχον) формы чистаго предиката ⁴⁾, поскольку какъ субъектъ, такъ и предикатъ суть понятія, или, что тоже, опредѣленія ὅρος ⁵⁾. Извѣстно, что трансцендентальная логика Канта содержитъ въ себѣ ученіе не только о формахъ разсудка, но и формахъ разума. дѣятельность котораго, по Канту, состоитъ въ умозаключеніи. Тоже самое встрѣчаемъ мы и въ логикѣ стоиковъ въ отдѣлѣ о логосѣ или разумѣ, дѣятельность котораго тоже состоитъ въ умозаключеніи, такъ что стоики и самое умозаключеніе называли (λόγος) логосомъ ⁶⁾. Какъ у Канта эта умозаключающая дѣятельность разума основывается на идеяхъ, которыя всѣ сводятся къ идеѣ абсолютнаго основанія, такъ и у стоиковъ дѣятельность разума состоитъ въ обоснованіи, въ указаніи причинъ и условій, въ выводѣ и предвѣдѣніи послѣдствій ⁷⁾. Какъ у Канта идея абсолютна-

¹⁾ Diog. Laërt. VII, 53. Ср. Ogereau, p. 131—132.

²⁾ Diog. Laërt. VII, 63. Ogereau, 136.

³⁾ Prantl, I, 429, 433, 437. Вообще всѣ затрудненія въ пониманіи того, что такое λεχτὸν, устраняются, если мы допустимъ, что λεχτὸν есть нѣчто формальное, подобное связи между мыслью и словомъ, какъ учили сами стоики, подобное, слѣдовательно, ассоціаціи представленій или понятій, насколько эта ассоціація или связь могутъ быть показаны въ рѣчи и насколько всякое сказуемое предполагаетъ именно такую связь съ предикатомъ.

⁴⁾ Prantl, I, 433—437. Ogereau, 152.

⁵⁾ Prantl, I, 426.

⁶⁾ Prantl, I, 467. Ogereau, 163.

⁷⁾ Ogereau, 97, 163.

го существа опредѣляется признаками позитивными и исключаетъ всѣ признаки негативные, такъ и у стойковъ Божество опредѣляется тѣми признаками, которые выражаютъ совершенство и которые лучше имѣть, чѣмъ не имѣть ¹⁾. Какъ Кантъ телеологическому доказательству бытія Божія ²⁾ отдаетъ предпочтеніе передъ другими доказательствами,—такъ и стойки бытіе Верховнаго Разума доказывали именно посредствомъ этого довода. Какъ у Канта высшею цѣлью мірового порядка является человѣкъ и его нравственное совершенство, такъ и у стойковъ міръ созданъ для людей и боговъ. Какъ у Канта принципомъ нравственной дѣятельности является императивъ или законодательство разума, а цѣлью—высочайшее благо, состоящее въ соединеніи добродѣтели и счастія,—такъ точно и у стойковъ ³⁾. Какъ у Канта идея Божества является завершеніемъ всей системы знанія, какъ направляющій къ единству высшій идеаль, такъ точно и у стойковъ завершеніемъ и регуляторомъ всей системы знанія является идея высшей причины всѣхъ вещей. Такимъ образомъ какъ у Канта, такъ и у стойковъ, въ познаніи нашемъ оказываются три момента: чувственность, разсудокъ и разумъ. Чувственность даетъ матеріаль, разсудокъ этотъ матеріаль связываетъ посредствомъ своихъ формъ, разумъ связанное разсудкомъ приводитъ къ единству системы посредствомъ идеи безусловнаго ⁴⁾. Чувственность есть предметъ разсудка, разсудокъ предметъ разума. (Der Verstand macht für die Vernunft eben so einen Gegenstand aus, als die Sinnlichkeit für den Verstand ⁵⁾). Но какъ у Канта, такъ и у стойковъ всѣ эти способности представляютъ лишь различные способы и формы

¹⁾ O g e r e a u, 54—55.

²⁾ Ср. K u n o F i s c h e r, V, 46—57.

³⁾ У стойковъ счастье есть слѣдствіе добродѣтели потому, что таковъ премудрый законъ промысла, выражающійся въ естественномъ порядкѣ природы. У Канта счастье является таковымъ-же слѣдствіемъ добродѣтели, но только не въ здѣшней жизни, гдѣ счастье по большей части не слѣдуетъ за добродѣтелью, а въ будущей, гдѣ существуетъ порядокъ, устанавливаемый провидѣніемъ непосредственно.

⁴⁾ O g e r e a u 91—97. P l u t a r c h i Placita IV, 11.

⁵⁾ Kritik, s. 526.

дѣятельности единого чистаго самосознанія или я (*Ich denke, εγώ* ¹⁾). Это сходство между Кантомъ и стоиками идетъ впрочемъ гораздо глубже, чѣмъ можно подумать. Какъ Кантъ, такъ и стоики не только вообще представляютъ анализъ опытнаго знанія, но чрезъ этотъ анализъ приходятъ къ выясненію самой возможности опыта. Какъ у Канта такъ и у стоиковъ этотъ анализъ точкою отправленія имѣетъ представленіе (*Vorstellung, Anschauung, φαντασία* ²⁾). Кантъ находятъ условіе всякаго представленія въ мышленіи, въ трансцендентальной апперуенціи, въ синтетическомъ единствѣ чистаго самосознанія (*Apprehension in der Anschauung, Reproduction in der Einbildung, Recognition im Begrieffe, transcendente Apperception, Ich* ³⁾). Стоики тоже находятъ возможность всякихъ представленій въ мышленіи (*ἐννοεῖν, διάνοια* ⁴⁾), въ соединеніи признаковъ посредствомъ судящаго я (*εγώ, ἡγεμονικόν*), при чемъ аппергенсіи Канта соотвѣтствуетъ ощущеніе или воспріятіе (*αἴσθησις*), репродукціи—воспоминаніе (*μνήμη*), признанію въ понятіи (сравненію)—соединеніе одновидныхъ воспоминаній (*πολλὰ μνῆμαι ὁμοειδεῖς*) въ понятіи (*ἐννοια, πρόληψις*) ⁵⁾. Само собою разумѣется конечно, что въ этомъ анализѣ Кантъ указываетъ условія опыта а priori, дѣлая анализъ трансцендентальнаго сознанія, а стоики указываютъ условія опыта а posteriori, дѣлая анализъ не чистаго, а опытнаго сознанія (эмпирической апперценціи) ⁶⁾, вслѣдствіе чего у Канта получается признаніе въ чистомъ понятіи или категоріи, а у стоиковъ—во всякомъ общемъ понятіи, ибо по ихъ

¹⁾ O g e r e a u., 90, 87. Galen, Hipp. et Plat. Pl. (V, 215).

²⁾ О томъ, что *φαντασία* означаетъ представленіе вообще см. у Zeller'a, IV, 71, 3.

³⁾ Kritik, 660—668. Все это только моменты приложенія чистаго самосознанія къ опытному содержанію.

⁴⁾ O g e r e a u., 133--134.

⁵⁾ O g e r e a u., 133, 2. Cic. Acad. II. 10, 30. Plut. Plac. IV, 11.

⁶⁾ Стоики отличаютъ естественное возникновеніе представленій и понятій отъ искусственнаго, т. е. сознательнаго ихъ составленія. Первое соотвѣтствуетъ дѣйствію трансцендентальной апперуенціи, второе—эмпирической, ибо первое представляетъ первоначальный синтезъ, а второе—послѣдующее аналитическое его воспроизведеніе.

мнѣнію всякія общія понятія выражаютъ лишь отношенія ¹⁾, въ отличіе отъ представленій, выражающихъ единичные факты ²⁾. Однако не всѣ возможные представленія суть истинное знаніе дѣйствительности. У Канта—только тѣ, объ отношеніи которыхъ къ предметамъ свидѣтельствуется ощущеніе, воспринимаемое въ чистое сознаніе чрезъ трансцендентальное сужденіе; а у стоиковъ—только тѣ, которыя при посредствѣ ощущенія вынуждаютъ у насъ согласіе съ ними (*συγκατάθεσις*) или сужденія объ ихъ объективномъ значеніи. Какъ у Канта ощущеніе вынуждаетъ насъ къ объективной компрегенсіи, такъ у стоиковъ впечатлѣніе, содержащееся въ представленіи, дѣлаетъ это представленіе компрегенсивнымъ ³⁾, т. е. требующимъ съ нашей стороны акта компрегенсіи (*κατάληψις*), который можетъ послѣдовать съ нашей стороны только тогда, когда наше сужденіе не находитъ въ тому никакихъ препятствій ⁴⁾. Но какъ у Канта воспріятіе ощущенія чрезъ трансцендентальное сужденіе основывается на чистыхъ понятіяхъ и принципахъ предваряющихъ опытъ, такъ и у стоиковъ—на общихъ понятіяхъ (отношеній) и предвареніяхъ (*προλήψις* ⁵⁾). Именно вслѣдствіе этого критеріемъ истины у стоиковъ съ одной стороны являются компрегенсивныя представленія, а съ другой—предваренія опыта или общія понятія. Представленіе, какъ у Канта, такъ и у стоиковъ, компрегенсивнымъ становится только въ сужденіи чрезъ понятіе. Само собой разумѣется, что, при всеобщемъ номинализмѣ, формализмѣ и субъективизмѣ ученія стоиковъ о познаніи, оно имѣетъ у нихъ совершенно объективное значеніе, но и при всемъ этомъ нельзя однако не замѣтить, что сущность вещей, т. е. матерія сама въ себѣ, какъ нѣчто совершенно безкачественное, есть и для стоиковъ тотъ-же неизвѣстный *X* ¹⁾, какой вещь въ себѣ представляетъ у Канта.

¹⁾ Ravaisson. Essai sur la Metaph. d'Arist. II. 131—132.

²⁾ Ibid 128—129. Ogereau, 131.

³⁾ Ogereau, 130. Zeller, IV, 85.

⁴⁾ Ogereau, 125. Ueberweg, I, 234.

⁵⁾ Zeller, IV, 84.

⁶⁾ Prantl, I, 430, pp. 86—88. Ogereau, 35. Zeller, IV, 94.

Итакъ мы видимъ, что отличное знакомство Канта особенно съ римскими классиками не прошло для него безслѣдно. Можно подозрѣвать особое вліяніе на него стойковъ именно чрезъ Цицерона. Тотъ-же ригоризмъ, тотъ-же критицизмъ, тоже отношеніе къ скептикамъ. Такъ-же, какъ и стойки, отъправляясь отъ опыта, онъ приходитъ къ разуму; начиная физикой, оканчиваетъ богословіемъ. Параллель,—и очень тонкая,—несомнѣнно существуетъ.

М. Остроумовъ.

(Окончаніе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1886.

№ 16.

АВГУСТЪ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Религіозно-нравственное развитіе Императора Александра I и идея священнаго союза (продолженіе). Профессора Императорскаго Харьковского университета В. Надлера 173—204

Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству. Историческое изслѣдованіе (продолженіе). А. Вертезовскаго. 205—224

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Исторія философіи въ отношеніи къ откровенію (окончаніе). М. Остроумова . 159—181

Датскій философъ Серенъ Киркегоръ, какъ проповѣдникъ иенческихъ началъ въ развитіи личности. Свят. Т. Буткевича 182—225

Изреченія древнѣйшихъ греческихъ мыслителей, выбранныя изъ сочиненій Діогена Лаэртія, Плутарха, Стобея и др. (продолженіе). Н. К. 226—230

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе: Опредѣленія Святѣйшаго Синода.—Отъ Харьковского Комитета Православнаго Миссіонерскаго Общества.—Отчетъ за 1886 годъ о кружечномъ въ пользу слѣпыхъ сборѣ по Харьковской губерніи.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

ХАРЬКОВЪ.

ТИПОГРАФІЯ ОКРУЖНАГО ШТАБА, НѢМЕЦКАЯ № 26.

1886.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

ВЪ ОТНОШЕНІИ КЪ ОТКРОВЕНІЮ.

(Окончаніе *).

131. Какъ къ стоикамъ примыкаетъ Филонъ, такъ къ Канту Фихте. Извѣстно, что „Наукоученіе“ Фихте представляетъ выводъ формъ и содержанія знанія изъ той дѣятельности нашего сознанія, которое уже у Канта называется чистымъ я ¹⁾. Но отправляясь отъ абсолютнаго самосознанія въ „Наукоученіи“, Фихте долженъ былъ указать принципъ этого абсолютнаго самосознанія. Указывая его въ абсолютномъ бытіи или Богѣ, онъ чрезъ то самое представляетъ свое „Наукоученіе“ съ точки зрѣнія религіозной. Поэтому его позднѣйшія воззрѣнія, по его собственному заявленію, представляютъ лишь развитіе его ученія ²⁾. Въ „Указаніи пути къ блаженной жизни“ его міросозерпаніе припимаетъ наконецъ форму, весьма близкую къ ученію Филона. Чтобы подняться къ абсолютному принципу всего существующаго по Фихте, какъ и по Филону, нужно пройти пять ступеней: первая ступень есть чувственность, съ которой можно видѣть только чувственное ³⁾; вторая есть ступень нравственной дѣятельности, съ которой въ мірѣ открывается господство ра-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1886 года № 15.

¹⁾ *Еuno Фишеръ*, Истор. нов. фил. III, стр. 321; V, 110.

²⁾ Ibid. V, 713.

³⁾ Zeller, V, 395.

зумаго закона (какъ у стоиковъ ¹⁾); третья ступень есть ступень „высшей морали“, на которой человѣкъ, подчиняясь внутреннему „творящему закону“ стремится въ своемъ сознаниіи стать отображеніемъ Божества ²⁾; четвертая ступень есть ступень религіозной вѣры, въ которой уничтожается противоположность образа и первообраза, человѣческой и божественной жизни, но въ которой это единство дается еще только какъ фактъ ³⁾; наконецъ, пятая, высшая, ступень есть непосредственное созерцаніе единства своего самосознанія съ Божествомъ или абсолютнымъ бытіемъ (*Schauen des ὁμοῦ* ⁴⁾). Божество именно есть бытіе (*Sein, ὁ ὄν*). Это бытіе обладаетъ неотдѣлимымъ отъ него существованіемъ (*Dasseyen*); которое состоитъ ни въ чемъ иномъ, какъ въ сознаниіи ⁵⁾, сознание есть логосъ. Логосъ въ евангеліи Іоанна Фихте понимаетъ не столько въ христіанскомъ, сколько именно въ филоповскомъ смыслѣ ⁶⁾. Образъ бытія этого логоса (*Als, Wie*) состоитъ въ рефлексіи, въ самосознаніи. Свѣтъ этого самосознанія (*φῶς, Licht*) предлагается на себя многократно, т. е. каждый актъ самосознанія, въ свою очередь, опять сознается. Чрезъ это сознание въ самосознаніи дѣлится на множество отдѣльныхъ существованій, подобно тому какъ у Филона логосъ является дѣлителемъ (*λόγος τομέος*). Въ этихъ отдѣльныхъ существованіяхъ заключается жизнь міра, чрезъ которую „вся быша“. Человѣкъ есть моментъ въ этомъ абсолютномъ самосознаніи и потому въ своемъ личномъ самосознаніи онъ можетъ возстановить и абсолютное самосознаніе и его принципъ, т. е. въ глубинѣ своего я найти абсолютное бытіе ⁷⁾. Такимъ образомъ соотвѣтствіе Фихте съ Филономъ оказывается такое, какого только можно желать. Если мы теперь перейдемъ отъ Фихте къ Шеллингу, то най-

¹⁾ Ibid. V, 399.

²⁾ Ibid. V, 407, 410.

³⁾ Ibid. V, 411.

⁴⁾ Zeller, V, 413. Kuno Fischer, V s. 720—724.

⁵⁾ Fichte, Anweisung zum heiligen Leben, Lect. III, IV.

⁶⁾ Ibid. Lect. VII.

⁷⁾ Kuno Fischer, V, 717 и слѣд.

демъ, что Шеллингъ воспроизводитъ извѣстнымъ образомъ неоплатониковъ и ближайшимъ образомъ Плотина. Это воспроизведеніе мы можемъ найти въ томъ періодѣ его философствованія, когда онъ отъ философіи природы, чрезъ трансцендентальную философію духа, поднялся къ философіи абсолютнаго ¹⁾. Абсолютное для него, какъ и для неоплатониковъ, есть совершеннѣйшее единство, изъ котораго, какъ свѣтъ изъ солнца ²⁾, не нарушая этого единства, исходитъ разумъ. Этотъ разумъ есть абсолютная форма и въ этомъ смыслѣ абсолютный антитипъ единаго, въ которомъ выражается самосознаніе единаго, ибо самосознаніе абсолютнаго не есть идеальное, какъ у конечныхъ существъ, а реальное. Въ этомъ реальномъ самосознаніи отъ вѣчности существуютъ или производится идеи, въ свою очередь производящія единства ³⁾. Чувственный міръ не могъ возникнуть изъ этихъ идей посредствомъ эманациі, ибо отъ абсолютнаго къ конечному не можетъ быть перехода. Конечное можетъ возникнуть только чрезъ отпаденіе (Abfall) отъ безконечнаго; но отпаденіе возможно лишь вслѣдствіе свободы, которая есть возможность отклониться отъ подчиненія абсолютной необходимости и чрезъ это отклоненіе впасть въ рабство, (уничтожить себя какъ возможность). Это можетъ совершиться лишь въ душѣ, подобно тому какъ у Плотина душа отпадаетъ въ чувственное чрезъ нѣкоторое свободное дерзновеніе (τόλμα ⁴⁾). Идеи насколько онѣ опредѣлены къ произведенію конечнаго, т. е. насколько онѣ заключаютъ эту возможность, и есть душа. Матерія есть образъ души (simulacrum, εἰδωλον), и сама по себѣ, безъ отношенія къ душѣ, есть совершенное ничто ⁵⁾, которое возникаетъ въ душѣ, только чрезъ то, что она, сознавая свое отпаденіе, сознаетъ и отрицаніе идеальнаго міра, отъ котораго отпала, а это отрицаніе и есть

1) Въ сочиненіяхъ „Bruno“, изд. 1802, и „Philosophie und Religion“, изд. въ 1804 г.

2) Werke, IV, 305; VI, 32.

3) Ibid. VI, 35.

4) Zeller, V, 574. Enn. V, 1, 1.

5) Schelling, Werke, VI, 46.

ничто ¹⁾), совершенно какъ у Плотина. Именно чрезъ сознаніе себя въ этомъ ничтожествѣ возникаетъ изъ души чувственный міръ. Такимъ образомъ, совершенно какъ у неоплатониковъ, міръ феноменальный имѣетъ только посредственное отношеніе къ абсолютному. „Происхожденіе какой бы то ни было конечной вещи не можетъ, слѣдовательно, быть приведено къ абсолютному непосредственно; а можетъ быть изъяснено только посредствомъ ряда причинъ и слѣдствій, который самъ безконечен“ ²⁾). (Общее сходство Шеллинга съ неоплатониками переходитъ въ особенное сходство съ Платиномъ вслѣдствіе того, что какъ у Шеллинга ³⁾), такъ и у Платина ⁴⁾), преобладаетъ именно динамическій взглядъ на абсолютное начало и происхожденіе вещей. Читеніе „Эннеадъ“ Платина и сравненіе ихъ со взглядами Шеллинга производятъ такое впечатлѣніе, что Шеллингъ представляетъ лишь какъ бы краткое, но весьма обдуманное толкованіе возрѣній, развиваемыхъ въ сочиненіи Платина ⁵⁾), такъ что онъ какъ будто одинъ изъ числа Платиновыхъ учениковъ, не совѣмъ согласный съ своимъ учителемъ въ нѣкоторыхъ подробностяхъ. Характерно даже то, что Шеллингъ свое ученіе старается подтвердить комментаріями на Платона совершенно понеоплатонически ⁶⁾). Никто не станетъ также отвергать сходства Гегеля съ Прокломъ. Какъ у Прокла, такъ и у Гегеля, абсолютное бытіе, какъ тожество бытія и небытія, развивается въ рядѣ категорій или опредѣленій, развиваемыхъ имъ изъ себя. Само собою разумѣется, что категоріи Гегеля отличны отъ категорій Прокла, не смотря на свое общее сходство. Отличіе это объясняется тѣмъ, что развитіе ихъ у Прокла носитъ скорѣе объективный харак-

¹⁾ Ibid VI, 44.

²⁾ Schelling, Werke, VI, 41.

³⁾ Erdmann, II, s. 318, 4.

⁴⁾ Zeller, V, 507.

⁵⁾ Общее сходство Платина съ Шеллингомъ замѣчаетъ *Richter*, Plotin's Lehre vom Sein, Studien neu-Platonische, s. 24.

⁶⁾ Cp. Willm, Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel. Paris 1847, III, 270 и сл. Noack, Schelling und die Philosophie der Romantik. Berl. 1859. II, 71. Kuno Fischer, VI, s. 843, 817.

теръ: они идутъ другъ за другомъ въ видѣ послѣдовательнаго ряда причинъ; между тѣмъ какъ у Гегеля развитіе ихъ носитъ скорѣе субъективный характеръ: они развиваются какъ послѣдовательныя самоопредѣленія абсолютнаго мышленія. Общее сходство ихъ міровоззрѣнія превращается почти въ тожество въ ихъ методѣ, ибо діалектический методъ Гегеля есть почти буквальное воспроизведеніе діалектическаго метода Прокла: у того и другого онъ состоитъ въ синтезѣ то-же и антитезиса. Такимъ образомъ параллель между главными представителями новѣйшей философіи и главными представителями философіи третьяго періода оказывается полною.

132. Параллель эта выдерживается и относительно побочных направленій. Корпускулярныя теоріи французскихъ матеріалистовъ съ началомъ новѣйшаго столѣтія выражаются въ атомизмъ ¹⁾, напоминающій атомизмъ Эпикура, который, въ соединеніи съ Кантово-Лапласовскою гипотезою образованія солнечной системы развивается наконецъ въ цѣлую механическую теорію мірозданія, начиная отъ образованія свѣтилъ небесныхъ и оканчивая развитіемъ органической жизни и человѣка (въ дарвинизмѣ). Конечно, современный атомистическій матеріализмъ отличается отъ матеріализма Эпикура и Лукреція, потому что онъ претендуетъ опираться на точное наблюденіе, на экспериментъ и на естественно-научный методъ; но, какъ философская теорія и какъ гипотеза, онъ прямо и непосредственно, чрезъ Гассенди, внесшаго эпикуреизмъ въ физику, и Дольтона, заимствовавшаго его изъ физики для химіи (въ 1804 г.), ведетъ свое начало отъ Эпикура. Современный атомизмъ, какъ міросозерцаніе, т. е. какъ метафизическая доктрина, въ сущности ничѣмъ не отличается отъ такой-же метафизической доктрины древнихъ атомистовъ, кромѣ развѣ того, что онъ желаетъ видоизмѣнить свое ученіе примѣнительно къ успѣхамъ естество-

¹⁾ *Ляме*. Истор. матер. II. 71—119. Научная теорія новѣйшаго атомизма (со времени Дольтона) изложена у Wurtz'a, *La theorie atomique*. 1879, и у *Секки*, *Единство физическихъ силъ*.

знанія ¹⁾. Естествознаніе-же принимаетъ его прямо изъ философіи въ сущности только какъ удобную для себя въ методическомъ отношеніи гипотезу, облегчающую количественный анализъ вещества ²⁾. Пустое пространство, атомы, вѣчное движеніе—все это гипотезы метафизическаго происхожденія, ведущія начала изъ древности. Все знаніе сводится къ ощущенію; всякое ощущеніе есть движеніе—это доктрина Эпикура и Лукреція. Матерія сама въ себѣ намъ неизвѣстна—это тоже, что неизвѣстное (*ἄδελον*) Эпикура, скрытое за явленіями. Доказательства того, что душа есть отправленіе мозга, какъ будто цѣликомъ заимствованы изъ Лукреція: зависимость душевной дѣятельности отъ возраста, зависимость отъ здоровья или болѣзненнаго состоянія организма, зависимость отъ дѣйствія вина и наркотическихъ веществъ, какъ доказательство того, что съ ослабленіемъ организма и разрушеніемъ его ослабѣваетъ и разрушается душа, указаны уже въ поэмѣ „о природѣ вещей“ ³⁾. Впрочемъ въ настоящее время матеріализмъ, повидимому, стремится принять особую форму и слиться съ позитивизмомъ. Онъ примыкаетъ теперь къ тому мнѣнію, что сущность вещей непознаваема, какъ учатъ Кантъ, Контъ и Милль, что мы познаемъ только данное въ ощущеніи. Но такъ какъ въ ощущеніи даны только феномены, явленія, а не сущности, и такъ какъ само ощущеніе есть лишь явленіе ⁴⁾, то изученіемъ этихъ явленій и должно ограничиться все наше положительное знаніе; но именно изученіе этихъ явленій будто и благопріятствуетъ матеріалистическому пониманію ⁵⁾. Такимъ образомъ метафизическій матеріализмъ превращается въ матеріалистическій позитивизмъ. Съ своей стороны и позитивизмъ начинаетъ переходить въ

¹⁾ Объ отношеніи матеріализма къ естествознанію у Ланге во второмъ отдѣлѣ втораго тома.

²⁾ Менделѣевъ, Основы химіи, 2-е изд. I, 363. Ср. Дю-Буа-Реймона. Рѣчь о предѣлахъ естествознанія.

³⁾ De rerum natura, III. vv. 446—485. Ср. Геттингера, Апологія христіанства I, 180.

⁴⁾ Ланге, II, 361—384.

⁵⁾ Ланге, II, 288 и слѣд.

матеріализмъ, ограничивая познаніе явленій, о которомъ училъ Кантъ ¹⁾, знаніемъ только состояній духа, какъ учитъ Милль ²⁾, а состоянія духа, сводя единственно къ ощущенію, которое есть нѣкоторый электрическій толчекъ, какъ у Спенсера ³⁾. Но какъ позитивизмъ, такъ и матеріализмъ въ этой формѣ должны вести просто къ скептическому феноменизму, который нашелъ своего представителя прежде всего въ Шюльце (1761—1833 ⁴⁾). Какъ древній Энезидемъ примыкаетъ къ академикамъ, такъ Шюльце написалъ своего „Энезидама“ собственно въ защиту Юма, доказывая, что Кантова критика страдаетъ противорѣчіемъ, ибо развиваетъ свое ученіе о непознаваемости вещи въ себѣ съ точки зрѣнія, которая молчаливо допускаетъ эту познаваемость, именно въ отношеніи къ разуму, какъ реальной причинѣ, предшествующей познанію и его производящей, т. е. какъ вещи въ себѣ. По взгляду Шюльце, Кантъ вслѣдствіе того, что въ сущности остается на отвергаемой точкѣ зрѣнія, не опровергаетъ Юма, а только подтверждаетъ его, ибо возраженія Юма какъ-разъ относятся къ этой, молчаливо допускаемой Кантомъ, точкѣ зрѣнія ⁵⁾. Въ сущности къ Юму же примыкаетъ и позитивный феноменизмъ, какъ его развиваетъ Милль въ критикѣ философіи Гамильтона. Милль понимаетъ происхождение и границы нашего познанія совершенно по Юмовски, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ полагаетъ, что все доступное нашему познанію есть лишь явленіе въ духѣ. Совершенно по Юмовски онъ понимаетъ законъ причинности, какъ простую послѣдовательность предыдущаго и непосредственно послѣдующаго; но вмѣстѣ съ Секстомъ Эмпирикомъ онъ допускаетъ, что сосуществованіе и послѣдовательность явленій не только могутъ быть изу-

¹⁾ О связи Контова позитивизма съ Кантомъ у Лесевича, Очеркъ критическаго изслѣдованія основоначалъ позитивной философіи, стр. 88, 154—157. Есть замѣчанія и у Ляге.

²⁾ Логика, I, 62 и слѣд.

³⁾ Основанія психологіи, глава объ ощущеніи.

⁴⁾ Kuno Fischer, V, 167.

⁵⁾ Ibidem, V, 165—171. Маймонъ въ сущности тоже примыкаетъ къ Юму, а также и къ Энезидему и Сексту Эмпирику.

чаемы, но и служить руководствомъ въ нашей жизни. Его возраженія противъ теоріи силлогизма повторяютъ только возраженія Секста. Даже въ отношеніи къ религіознымъ воззрѣніямъ онъ стоитъ въ сущности на той-же скептической точкѣ зрѣнія ¹⁾. Такимъ образомъ тотъ зачатокъ скептического феноменизма, который былъ данъ уже Юмомъ ²⁾ и Кондильякомъ (къ нему примыкаетъ Контъ, чрезъ Сенъ-Симона), развился наконецъ въ особую, висящую на воздухе, скептическую или, собственно, нигилистическую систему, потому что логическое слѣдствіе современнаго позитивизма есть несомнѣнно скептицизмъ ³⁾.

133. Если мы теперь обратимъ вниманіе на весь ходъ развитія новой философіи, то мы найдемъ, что, подобно философіи древней, она неминуемо должна была придти къ признанію откровенія источникомъ и концомъ всего нашего познанія. Познаніе объективнаго міра въ первый періодъ ея развитія, къ которому исторически примыкаютъ и современные космологіи, отсылаетъ познающій умъ къ изслѣдованію человѣческаго духа. Изслѣдованіе человѣческаго духа во второмъ періодѣ, къ которому такъ же исторически примыкаетъ современная психологія, отсылаетъ умъ къ идеѣ абсолютнаго. Абсолютное понимается то въ формѣ абсолютнаго субъекта, изъ самосознанія котораго вытекаютъ всѣ вещи,

¹⁾ Въ своемъ трактатѣ о религіи Милль допускаетъ возможность совершенно ирраціональной вѣры изъ за чисто практическихъ житейскихъ побужденій. При этомъ онъ возстановляетъ родъ нѣкотораго дуализма, рекомендуя допущеніе двухъ началъ: добраго и злаго. Служеніе добруму въ его борьбѣ со зломъ можетъ быть очень полезнымъ для человѣчества.

²⁾ Kirchmann, Erläuterungen zu D. Hume's Untersuchung. Anmerk. 20, s. 213—214.

³⁾ „Я не буду говорить здѣсь о томъ синкретизмѣ, которымъ отличаются системы Гербарта, Ульрици, Шопэнгауера, Гартмана, Фихте младшаго, Лотце и др. Всѣ они, каждый по своему, комбинируютъ Канта, Лейбница и Спинозу. Наибольшею самостоятельностью отличаются Фихте и Лотце, потому что въ основѣ они стоятъ на точкѣ зрѣнія непосредственнаго откровенія вещей въ духѣ и въ этомъ случаѣ примыкаютъ къ философіи откровенія Якоби, Шлейермахера и Шеллинга. Поскольку въ Шопэнгауерѣ и Гартманѣ есть мистическій элементъ они примыкаютъ къ Шеллингу, особенно Гартманъ, который дѣлаетъ это совершенно намеренно.“

какъ у Фихте старшаго, то въ формѣ абсолютнаго объекта, динамически развивающагося въ ряду идеально-реальныхъ формъ или актовъ, лежащихъ въ основаніи конечнаго, какъ у Шеллинга въ до-гегелевскій періодъ его философіи, то наконецъ, какъ абсолютная идея, какъ у Гегеля. Но во всѣхъ этихъ случаяхъ оно разрѣшается собственно только въ человеческое самосознаніе, ибо абсолютный субъектъ, абсолютный объектъ или абсолютная идея въ сущности сами только формы, въ которыхъ понимается это абсолютное въ человеческомъ самосознаніи, какъ своемъ органѣ, въ которомъ оно однако, какъ въ своемъ частномъ моментѣ, уместиться не можетъ. Эту диспропорцію между конечнымъ сознаніемъ и безконечнымъ бытіемъ, на которую указалъ въ извѣстномъ смыслѣ и Контъ, чувствуютъ въ сущности всѣ философы этого періода, ибо всѣ они сознаютъ, что человеческое сознаніе никогда не можетъ превратиться въ абсолютное. Поэтому всѣ эти философы стараются представить абсолютное въ „непосредственномъ“ единствѣ съ конечнымъ духомъ. Но тѣмъ самымъ они выводятъ безконечное за предѣлы самаго высшаго нашего знанія и предполагаютъ, следовательно, уже не познавательное отношеніе нашего духа къ абсолютному, а другое. Для обозначенія его всѣ они пользуются понятіемъ откровенія. Такъ, по мнѣнію Фихте, знаніе есть только образъ Божій (Bild oder Schema), рефлексія—образъ этого образа ¹⁾. Поэтому абсолютное можетъ быть познано лишь въ состояніи просвѣщенія чрезъ непосредственное откровеніе со стороны самого Бога ²⁾. Подобнымъ же образомъ Шеллингъ даже еще въ до-гегелевскій періодъ философствованія, совершенно по-неоплатонически, ищетъ источника нашего знанія о Божествѣ въ интуиціи, а эту интуицію находитъ въ совершенномъ упрощеніи бытія души ³⁾. Что же касается до послѣ—гегелевскаго періода, то его „философія откровенія“ именно въ томъ и

¹⁾ Kuno Fischer, V, 801.

²⁾ Ibidem. V, 888.

³⁾ Willm, III, p.

состоитъ, что всякое другое начало знанія, кромѣ откровенія, считаетъ лишь отрицательной, формальной философiей, не дающей реального содержанія знанію ¹⁾. Даже самъ Гегель не только признаетъ непосредственное откровеніе абсолютнаго, исходящее именно изъ абсолютнаго ²⁾, но въ извѣстномъ смыслѣ прямо называетъ свою философiю мистицизмомъ ³⁾. Замѣчательно, что всѣ философы новаго періода, не исключая Фихте ⁴⁾, Шеллинга ⁵⁾ и самого Гегеля ⁶⁾ примыкаютъ въ этомъ случаѣ къ Якоби и Шлейермахеру, на котораго тоже вліялъ Якоби ⁷⁾. Но Якоби именно принципомъ знанія призналъ откровеніе ⁸⁾. Вмѣстѣ съ этимъ взглядомъ центръ тяжести естественно переносится изъ области философской въ религіозную и всѣ спекулятивныя философы смотрѣли на свою философiю вслѣдствіе этого только какъ на толкованіе религіи и, слѣдовательно, придавали ей религіозное значеніе. Такъ что мы можемъ сказать, что для настоящаго времени остается только слѣдующая альтернатива: или проповѣдывать скептицизмъ, или примкнуть къ религіозному откровенію въ качествѣ принципа философiи. Но скептицизмъ не можетъ быть самостоятельнымъ началомъ философiи. Поэтому религіозное міровоззрѣніе остается для нашего времени единственнымъ убѣжищемъ и можетъ дать единственную точку опоры. Въ Германіи теперь дѣйствительно лучшіе умы примыкаютъ или къ Якоби, или Шлей-

¹⁾ Frantz, Schelling's Positive Philosophie, I Abtheil.

²⁾ Encyclopädie, §§ 564, 572.

³⁾ Ibid. § 82, прибавленіе къ изданіи Генинга.

⁴⁾ Kuno Fischer, V, 840.

⁵⁾ Willm, III, 293. Не смотря на свой споръ съ Якоби, Шеллингъ говоритъ о немъ: Iacobi ist vielleicht die lehrreichste Persönlichkeit in der ganzen Geschichte der Philosophie. Kuno Fischer, VI, 969, 294 и слѣд.

⁶⁾ Encyclopädie, § 61 и слѣд. Гегель здѣсь подвергаетъ критикѣ точку зрѣнія Якоби, но эта критика старается указать лишь необходимость дополненія принципа „непосредственнаго знанія“ спекулятивнымъ мышленіемъ. § 73—74.

⁷⁾ Объ отношеніи Шлейермахера къ Якоби замѣтка у Сильвестра: Опытъ правосл. Догматич. Богословія, I. 244.

⁸⁾ Kuno Fischer, V, 216—232. Willm, II, 406—578. О прямыхъ послѣдователяхъ Якоби и его историческомъ значеніи см. Zirngiebl, F. H. Iacobi's Leben, Dichten und Denken. s. 309 и слѣд.

ермахеру, или къ Шеллинговой „философіи откровенія“. Вслѣдствіе этого тамъ истинно-философствующіе умы обыкновенно теперь примыкаютъ къ богословію ¹⁾. „Мыслящему наблюдателю новаго развитія духа невольно бросается въ глаза параллель между корифеями философіи и богословія, между Шеллингомъ и Шлейермахеромъ. Хотя оба они погрѣшали въ томъ, что не могли отказаться отъ пантеистическихъ заблужденій своей юности, хотя не могли они съ болѣе искреннимъ раскаяніемъ проникнуть во внутреннѣйшее святилище вѣры, но во всякомъ случаѣ въ высшей степени знаменательно то, что положительное христіанство показало на нихъ свою могущественнѣйшую, притягательную силу и привлекло ихъ лучшія силы на служеніе себѣ. Совершенно ясно, какъ они въ пониманіи его взаимно дополняютъ другъ друга. Шлейермахеръ началъ свое поприще рѣчами о религіи, Шеллингъ закончилъ свое—философіей откровенія, Шлейермахеръ такимъ образомъ развивалъ преимущественно субъективную, чело-вѣческую, а Шеллингъ объективную, божественную сторону, христіанства; первый—вѣру, второй—гносисъ; первый—мистикъ, второй—теософъ. Здѣсь впрочемъ выражается не только дополненіе, но и шагъ впередъ, который можетъ быть признанъ современною задачею нашей науки: отъ чистаго субъективизма религіи сдѣлать шагъ къ объективному познанію откровенія. Между тѣмъ какъ Шлейермахеръ видитъ спасительное средство все еще въ отдѣленіи вѣры отъ знанія, философіи и теологіи, Шеллингъ, напротивъ, ведетъ насъ уже дальше къ системѣ „позитивной философіи“, которая, при посредствѣ вѣры, утверждается на фактахъ откровенія“ ²⁾. Этими словами Ауберлена мы закончимъ свое изложеніе развитія новой философіи. Очевидно она начинаетъ тяготѣть къ христіанству, отъ формализма и панлогизма ищетъ перехода къ положительному содержанію, отъ раціонализма стремится къ религіозному откровенію въ христіанствѣ. Отсюда имеп-

¹⁾ Извѣстно, что даже Гартманъ написалъ своего рода догматику подъ заглавіемъ: *Die Religion des Geistes*. Berlin. 1882.

²⁾ A u b e r l e n, *Die göttliche Offenbarung*. Basel. 1861. I, 351—352.

но объясняется попытка преобразовать философію сообразно съ христіанствомъ (*Versöhnung*) со стороны философіи и такъ называемое посредствующее направленіе въ богословіи ¹⁾. Шагъ здѣсь дѣлается именно со стороны философіи, но онъ вызываетъ соотвѣтствующее преобразованіе и въ богословіи. Къ этому примирительному или посредствующему направленію принадлежатъ въ настоящее время едва ли не всѣ положительныя умы въ Германіи ²⁾.

134. Итакъ, обозрѣвая развитіе новой философіи и сопоставляя это развитіе съ развитіемъ древней, мы нашли между ними полную параллель. Параллель эта имѣетъ мѣсто не только въ общемъ ходѣ развитія, но даже и въ подробностяхъ. Новая философія не только проходитъ тѣже самыя ступени развитія, становится по-очередно на тѣже самыя точки зрѣнія при образованіи общаго міровоззрѣнія, не только образуетъ его по сходнымъ схемамъ, но прямо примыкаетъ къ соотвѣтствующимъ древнимъ системамъ, прямо воспроизводитъ ихъ содержаніе, прямо только видоизмѣняетъ эти древнія системы и углубляетъ ихъ сообразно со степенью общаго развитія образованности. Какъ древняя философія прошла три періода развитія: космологическій, антропологическій и теологическій, эмпирический, разсудочный и спекулятивный, такъ точно и новая. Какъ въ древней были свои Коперники, Кеплеры и Галилеи, такъ въ новой были свои Оалесы, Пифагоры, Пармениды. Какъ въ древней философіи каждый послѣдующій періодъ былъ критическимъ разсмотрѣніемъ въ отношеніи къ предыдущему, какъ тамъ Сократъ, Платонъ и Аристотель критически относились къ Гераклиту, элейцамъ и пифагорейцамъ, а стоики, Филонъ и неоплатоники критически обрабатывали Сократа, Платона и Аристотеля,—такъ и въ новой философіи космологія перваго періода критически разсматривалась антропологіей втораго, а антропологія втораго—теологіей третьяго. Какъ въ той, такъ

¹⁾ Stöckl, Geschichte der neueren Philosophie. II, s. 324. 470.

²⁾ См. Lichtenberger, Histoire des idées religieuses en Allemagne, II, 65. 239; III, 211. Kahnis, Der innere Gang des deutschen Protestantismus. II, 125—212.

въ другой, мысль къ изученію объективнаго міра присоеди-
няла изученіе субъективнаго, и къ изученію того и другаго
возвышеніе къ абсолютному. Какъ въ томъ, такъ и въ дру-
гомъ случаѣ, она выходила изъ области религіозной и изъ
сферы преданія, какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ,
она окончила возвращеніемъ къ непосредственному открове-
нію. Мы видимъ здѣсь, слѣдовательно, два совершенно парал-
лельные цикла развитія, въ которыхъ каждый моментъ од-
ного находитъ себѣ соответствующій моментъ въ другомъ.
Это не значитъ однако, чтобы оба эти цикла, совершенно
совпадая въ формальномъ отношеніи, схематически, совпа-
дали такъ-же и по содержанію. Содержаніе новой филосо-
фіи представляетъ уже новое наслоеніе и преобразование
содержанія древней, потому что оно уже имѣетъ это пос-
лѣднее готовымъ, какъ готовый объектъ своего разсмотрѣ-
нія, который подлежитъ обсужденію на основаніи новыхъ
исслѣдованій. Канва схемы, типы построенія остаются въ
общемъ тѣже, но цвѣты, содержаніе, обработка уже иные.
Винтъ, сдѣлавшій въ древнемъ языческомъ мірѣ одинъ обо-
ротъ, сдѣлалъ въ мірѣ новомъ, христіанскомъ другой обо-
ротъ, дальнѣйшій. И тотъ и другой обороты подобны одинъ
другому, потому что нарѣзки винта подобны, однако и тотъ,
и другой обороты совершились не въ одной плоскости, по-
тому что нарѣзки винта сдѣланы не въ одной плоскости.
Тѣмъ не менѣе оба оборота параллельны, потому что нарѣз-
ки параллельны. Второй оборотъ во всякомъ случаѣ есть
движеніе впередъ. Это движеніе впередъ въ новой филосо-
фіи имѣетъ двѣ причины, внутреннюю—въ христіанскомъ от-
кровеніи, и внѣшнюю—въ изученіи откровенія Божія въ при-
родѣ. И то, и другое откровеніе отдѣляютъ насъ отъ древ-
няго языческаго грекоримскаго міросозерцанія громаднымъ
разстояніемъ. Грекоримскій кругозоръ былъ запертъ въ гео-
графическихъ границахъ грекоримскаго міра. Новый круго-
зоръ, христіанскій не только обнимаетъ весь земной шаръ
и весь родъ человѣческій, но онъ проникаетъ въ глубины
небесъ за видимый сводъ небесный. Древній греко-римскій
взглядъ смотрѣлъ на все сквозь призму плоти и естествен-

наго человѣка. Новый, христіанскій смотритъ сквозь призму духа и человѣка одухотвореннаго. Древній кругозоръ не подымается выше абсолютно разумной и выѣстъ стихійной силы, властвующей въ природѣ; надъ новымъ царитъ понятіе Чистѣйшаго Духа, тріединаго во внутренней своей жизни. Въ древнемъ Божество погружено въ природу, въ новомъ природа погружена въ Божество. Но при всемъ различіи древняго и новаго міровоззрѣнія по содержанію и характеру, между тѣмъ и другимъ все-таки есть разительное формальное сходство и параллелизмъ. Именно эту аналогію и этотъ параллелизмъ мы и старались здѣсь указать.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

135. Резюме.—136. Исторія философіи какъ система системъ, матеріальный принципъ которой составляетъ откровеніе.—137. Методъ историческаго развитія философіи, какъ методъ современнаго міровоззрѣнія.—138. Значеніе этого метода для богословія.—139. Воззрѣнія, изложенныя въ этомъ сочиненіи, суть гипотеза.—140. Двойкій характеръ сочиненія и его господствующая идея.

135. Указаніемъ на то, что новая философія стала искать опоры въ откровеніи, что волею-не-волею она примыкаетъ въ настоящее время къ религіи, мы можемъ окончить свое изслѣдованіе, потому что этимъ именно фактомъ оканчивается развитіе новой философіи, подобно тому какъ совершенно такимъ-же образомъ закончилось развитіе и древней. Мы, слѣдовательно, окончили обзоръ историческаго движенія европейской философіи отъ начала до конца, и въ этомъ обзорѣ видѣли, что движеніе это какъ-разъ соответствуетъ условіямъ, которыми оно, по нашему мнѣнію, объясняется. Поэтому мы можемъ считать оконченнымъ доказательство той мысли, что развитіе философіи совершается дѣйствительно подъ вліяніемъ именно этихъ, а не иныхъ условій. Намъ остается теперь сдѣлать нѣсколько выводовъ изъ достигнутого нами результата, чтобы вполне освѣтить то отношеніе, въ которомъ историческій процессъ философіи находится къ откровенію. Но прежде чѣмъ перейти къ этимъ выводамъ, необходимо вкратцѣ резюмировать сущность развиваемыхъ

нами воззрѣній. Доселѣ мы вели свое изслѣдованіе синтетически,—отъ условій переходя къ фактамъ; теперь не трудно резюмировать его содержаніе аналитически,—отъ фактовъ переходя къ условіямъ. Идя такимъ образомъ отъ конца къ началу, мы можемъ формулировать сущность своихъ воззрѣній въ слѣдующихъ общихъ положеніяхъ:

Во-первыхъ, новая философія, при всей своей самостоятельности, которой ни въ какомъ случаѣ нельзя отрицать, развивалась однако параллельно древней, такъ что какъ въ подробностяхъ, такъ особенно въ общемъ ходѣ развитія между тою и другою замѣчается рѣшительная аналогія, не исключаяющая конечно и существеннаго различія.

Во-вторыхъ, при этомъ параллельномъ развитіи, какъ древняя, такъ и новая философія, прошли три собственно философскихъ ступеней развитія, соответственно тремъ періодамъ развитія каждой, пока наконецъ какъ та, такъ и другая не признали „откровенія“ въ качествѣ высшаго основанія всего нашего познанія.

Въ-третьихъ, переходя съ одной ступени своего развитія къ другой, философія въ сущности переходила отъ одного изъ возможныхъ типовъ построенія философскихъ системъ къ другому: отъ космологическаго типа къ антропологическому, а отъ этого послѣдняго къ теологическому, закончивъ циклъ своего самостоятельнаго (автономическаго) развитія образованіемъ системы, построенной на началѣ религіозномъ и сверхразумномъ (гетерономически).

Въ-четвертыхъ, этотъ переходъ отъ одного типа построенія къ другому зависитъ отъ того, что, вслѣдствіе самой организаціи своей, сознаніе наше, не смотря на внѣшнія условія и возможные случайности въ своемъ поступательномъ движеніи разсматриваетъ вещи послѣдовательно съ трехъ различныхъ точекъ зрѣнія по категоріямъ: частей и цѣлаго (единого и многаго) въ представленіи, частнаго и общаго въ понятіи, условнаго и безусловнаго въ идеѣ, пока наконецъ не придетъ къ признанію особаго отношенія нашего духа къ вещамъ въ сверхразумномъ актѣ откровенія.

Въ-пятыхъ, это послѣдовательное разсмотрѣніе вещей съ

указанныхъ точекъ зрѣнія основывается на субъективныхъ принципахъ формальной дѣятельности различающаго сознанія; но въ основаніи самой этой различающей дѣятельности лежитъ объективный, трансцендентный и творческій актъ откровенія, переживаемый въ нашемъ духѣ и сообщающій знанію реальное содержаніе, такъ или иначе усвояемое нами въ субъективныхъ формахъ нашего ума.

136. Теперь мы можемъ сдѣлать нѣкоторые выводы. Прежде всего по отношенію къ самой исторіи философіи. Если древняя и новая философіи развивались параллельно, если какъ та, такъ и другая прошли одинаковыя ступени или періоды развитія, если каждый періодъ выражаетъ собою одинъ изъ возможныхъ типовъ построенія философскихъ системъ, если эти типы выражаютъ ступени развитія нашего сознанія, лежація въ самой его организаціи, то ясно, что смѣна различныхъ системъ въ историческомъ развитіи философіи совершается тоже систематически; что исторія философіи есть „система системъ“, если употребить выраженіе Купо Фишера. Каждая частная система развиваетъ только частную проэкцію бытія съ той точки зрѣнія, на какой въ данный періодъ находится наше сознаніе въ своемъ поступательномъ движеніи. Рефлексія на подобныя системы, ихъ критическое разсмотрѣніе знаменуетъ собою переходъ сознанія на новую общую точку зрѣнія, къ новому типу проэкцій бытія, которыя въ свою очередь опять подвергаются той-же рефлексіи, ведущей къ высшей точкѣ зрѣнія и къ новому типу построенія. Наконецъ разумъ, исчерпавъ всѣ возможныя для него точки зрѣнія, отказывается отъ своей автономіи и завершаетъ кругъ своего развитія признаніемъ откровенія въ качествѣ высшаго принципа познанія. Циклъ этого развитія есть форма исторіи философіи, какъ системы системъ, и мы видѣли, что философія уже два раза прошла этотъ кругъ, дважды отливалась въ этой формѣ двумя разными слоями. Такъ какъ форма эта основывается на различающей дѣятельности сознанія и послѣдовательность развитія въ этой формѣ зависитъ отъ послѣдовательности въ развитіи сознанія, то очевидно, что принципъ исторіи философіи, какъ си-

стемы системъ, есть принципъ формальный или субъективный. Но приходя къ сознанию свободного акта откровенія въ качествѣ источника, сообщающаго матерію этой формѣ, исторія философіи приходитъ чрезъ то самое къ сознанию своего матеріальнаго принципа или объективнаго, который независимъ отъ субъективной дѣятельности разума. Такимъ образомъ исторія философіи представляетъ намъ такую систему, въ которой историческое развитіе формы, совершающееся на субъективныхъ началахъ нашего сознанія, ведетъ къ признанію свободной дѣятельности откровенія въ качествѣ трансцендентальнаго объективнаго условія этого развитія, сообщающаго ему реальное содержаніе. Развитіе этой обширнѣйшей системы начинается переходомъ отъ традиціоннаго міровоззрѣнія, зиждущагося обыкновенно на признаніи супранатуральныхъ началъ въ наличной дѣйствительности, въ область природы, слѣдовательно, къ раціоналистическому натурализму, а оканчивается признаніемъ свободного акта откровенія въ качествѣ начала примиряющаго натуральное и супранатуральное въ гармоническомъ единствѣ. Во всякомъ случаѣ формальный принципъ исторіи философіи лежитъ въ разумѣ, а матеріальный въ откровеніи. Поэтому отношеніе исторіи философіи къ откровенію мы можемъ опредѣлить, какъ отношеніе исторически-развивающейся въ извѣстномъ циклѣ формы къ данному содержанію.

137. Отсюда можно сдѣлать шагъ дальше. Мы видѣли, что исторія философіи, какъ система системъ, развивается постепенно извѣстнымъ, опредѣленнымъ образомъ. Этотъ способъ ея развитія есть методъ ея образованія. Но этотъ методъ въ сущности можетъ быть разсматриваемъ, какъ методъ образованія современнаго міровоззрѣнія, ибо современное міровоззрѣніе со всѣми его элементами во всякомъ случаѣ могло возникнуть только историческимъ путемъ, изъ историческаго процесса. Слѣдовательно, методомъ построенія современнаго міровоззрѣнія долженъ быть именно методъ, развиваемый, философскимъ мышленіемъ въ историческомъ процессѣ, такъ что историческій процессъ развитія философіи и процессъ образованія современнаго философскаго міро-

воззрѣнія должны совпадать. Правда, исторія философіи, какъ система системъ, развивается не отдѣльнымъ индивидуальнымъ сознаниємъ, а самосознаниємъ всего человѣческаго рода или, по меньшей мѣрѣ, сознаниємъ культурной его части; но въ силу того, что индивидуальное сознание развивается въ средѣ сознания общаго и традиціоннаго, это общее сознание должно быть воспринято индивидуальнымъ именно въ тотъ моментъ, когда развитіе общаго приводитъ его къ такому самосознанію. Значить все дѣло заключается лишь въ такомъ или иномъ пониманіи метода историческаго развитія. Съ нашей точки зрѣнія построение современнаго міросозерцанія, сообразно съ историческимъ методомъ, должно представляться въ такомъ видѣ: во-первыхъ, современная философская система должна представить бытіе съ точки зрѣнія частей и цѣлаго, по космологическому типу построения, какъ представляли его философы до-Сократовскаго періода и космософы періода возрожденія, т. е. въ наглядной формѣ представленія; во-вторыхъ, она должна представить его съ точки зрѣнія частнаго и общаго, по антропологическому типу построения, подобно философамъ Сократовскаго періода древней и Декартовскаго новой философіи, т. е. въ разсудочной формѣ понятія; наконецъ, въ-третьихъ, она должна представить бытіе съ точки зрѣнія условнаго и безусловнаго по теологическому или теософическому типу, какъ въ Александрійскій періодъ древней и въ послѣ-Кантовскій періодъ новѣйшей философіи, т. е. въ разумной формѣ спекулятивной идеи. Но такого рода построение разумѣется исчерпаетъ свою задачу только съ формальной стороны. Что же касается до матеріальнаго принципа, то современное міровоззрѣніе, сообразно съ историческимъ методомъ, можетъ найти его только въ свободномъ актѣ откровенія въ природѣ, въ духѣ и въ религіозномъ отношеніи духа къ Божеству и Божества къ своимъ созданіямъ. Такъ какъ религіозное входитъ въ понятіе откровенія и придаетъ извѣстный религіозный характеръ всему міровоззрѣнію, то міровоззрѣніе, организованное историческимъ методомъ, по необходимости должно принять именно этотъ религіозный характеръ, въ силу

котораго все бытіе должно представляться, какъ осуществленіе божественнаго откровенія въ различныхъ его моментахъ для цѣлей характера религіознаго. Построенная такимъ образомъ система, должна обнять всю сумму современныхъ понятій, какъ наличный продуктъ всей предшествовавшей намъ культуры. Все это сплетеніе разнородныхъ воззрѣній, вращающихся въ мысли современныхъ намъ поколѣній, всѣ различныя точки зрѣнія, свойственныя нашему времени, всѣ противоположныя, современные направленія,—все это въ построенной такимъ образомъ системѣ найдетъ свое мѣсто и получитъ подобающее ему значеніе. Въ хаотическое состояніе современнаго сознанія будетъ такимъ образомъ внесень порядокъ: оно организуется надлежащимъ образомъ и будетъ приведено къ своимъ принципамъ. Историческая организація философіи и организація современнаго міровоззрѣнія совпадутъ тогда въ одной системѣ, такъ что противорѣчіе между историческими и современными формами развитія философіи исчезнетъ. Но однимъ изъ самыхъ важныхъ результатовъ такой организаціи современнаго міровоззрѣнія несомнѣнно будетъ тотъ, что оно будетъ приведено такимъ образомъ именно къ религіознымъ началамъ и откровенію.

138. Итакъ исторія философіи есть такая всеобъемлющая система системъ, развитіе которой заключаетъ въ себѣ методъ приведенія разумнаго міровоззрѣнія къ откровенію, какъ къ высшему матеріальному принципу постиженія бытія. Правда, методъ этотъ, какъ мы видѣли, основывается на природѣ самаго нашего сознанія, но онъ оправдался и оправдывается исторически, а потому долженъ имѣть особое значеніе. Особо важное значеніе онъ долженъ имѣть именно для той науки, которая существенно своею задачею ставитъ это приведеніе человѣческаго разума къ откровенію, т. е. для христіанскаго богословія; ибо христіанское богословіе, какъ наука о христіанскомъ откровеніи, въ сущности ничего другаго не можетъ имѣть въ виду, какъ именно покореніе разума благовѣствованію, усвоеніе фактическаго содержанія откровенія въ разумныхъ формахъ. Обращаясь съ этою цѣлію къ разуму, богословіе должно вести его къ этой цѣли тѣмъ

же путемъ, которымъ онъ до настоящаго времени шелъ самъ. Обращаясь къ современному образованію и складу современныхъ понятій, оно должно ясно видѣть тотъ путь, которымъ это образованіе и эти понятія возникли изъ историческаго процесса, ибо тогда только возможно будетъ видѣть, куда это образованіе направляется и какое отношеніе оно имѣетъ къ христіанству, какъ откровенію. Правда, историческій путь философіи ведетъ лишь къ признанію откровенія въ качествѣ матеріальнаго принципа построенія истиннаго міровоззрѣнія вообще, а не къ христіанству въ частности въ его исторической формѣ, но и этотъ общій результатъ важенъ въ высшей степени, ибо носитъ характеръ принципиальный. Если философія признала откровеніе, въ качествѣ высшаго принципа уразумѣнія вещей, тогда богословію остается лишь систематически прилагать выработанныя философіей понятія къ собственному своему фактическому содержанію, ибо это содержаніе есть высшая форма откровенія. При такомъ принципиальномъ согласіи это примѣненіе философскихъ понятій къ богословскому содержанію не представитъ особыхъ затрудненій, тѣмъ болѣе, что богословіе во всѣ времена своего существованія такъ или иначе пользовалось этими понятіями. Православное богословіе въ этомъ дѣлѣ имѣетъ даже особый методъ, состоящій въ томъ, что личное разумѣніе оно подчиняетъ разумѣнію вселенской Церкви, индивидуальное мысленіе „мысленію соборному“, личную инициативу историческому преданію. Высшимъ формальнымъ критеріемъ правильности развитія здѣсь является, слѣдовательно, такое-же методическое совпаденіе личнаго съ обще-историческимъ, какое отмѣчено нами въ развитіи человѣческаго духа вообще. Замѣчательно, что это совпаденіе личнаго и обще-историческаго, составляющее высшій принципъ развитія человѣчества, впервые сознано именно въ христіанской Церкви. И христіанская Церковь уже съ первыхъ-же временъ своего существованія имѣетъ особый органъ для установленія такого согласія между личнымъ и общенсторическимъ,—именно во вселенскомъ „соборѣ“, какъ взаимномъ живомъ общеніи на основаніи историческаго преда-

ніи (во всякомъ случаѣ никакъ не въ царствѣ). Поэтому руководство этимъ принципомъ для православнаго богослова не должно представлять никакихъ затрудненій, ни теоретическихъ, ни практическихъ.

139. Этими соображеніями мы можемъ окончить изложеніе своихъ воззрѣній на условія историческаго развитія философіи и на отношеніе этого развитія къ откровенію. Изложенный мною взглядъ я не выдаю за неоспоримую истину, но придаю ему значеніе только гипотезы, мыслимой на ряду съ другими гипотезами подобнаго рода. Я старался по-сильно эту гипотезу доказать какъ соображеніями теоретическаго свойства, такъ и фактами; но вмѣстѣ съ тѣмъ я сознаю, что доказательство это мною представлено не въ надлежащей полнотѣ. Значеніе моихъ доводовъ можетъ быть понятно вполнѣ лишь для читателя знакомаго съ исторіей философіи. Такого читателя прежде всего прошу исполнѣ статью на мою точку зрѣнія и затѣмъ вызвать въ своемъ сознаніи возможные фактическія подтвержденія для моей гипотезы. Я убѣжденъ, что эти подтвержденія онъ найдетъ въ запасѣ своихъ свѣдѣній безъ особеннаго затрудненія, и такимъ образомъ очень легко окажетъ поддержку моимъ взглядамъ съ своей стороны именно въ тѣхъ мѣстахъ, которыя, по его мнѣнію, будутъ особенно въ ней нуждаться. Конечно я могъ бы по развитой мною схемѣ построить всю исторію философіи не только въ общемъ ея ходѣ, но и въ подробностяхъ, обработавъ ее по первоисточникамъ, изъ которыхъ можно бы черпать необходимые доводы въ особенной полнотѣ; но я предпочелъ сначала высказать свою гипотезу въ формѣ краткаго очерка, ссылаясь при этомъ на факты и соображенія наиболѣе извѣстныя. Высказанная мною гипотеза настолько проста, что она нисколько не наислууетъ фактовъ: она дастъ имъ лишь извѣстное освѣщеніе, которое брошено на нихъ не отвнѣ, со стороны, но присуще имъ самимъ. Пусть этой гипотезѣ не достаетъ доказательства или выясненія въ какомъ нибудь отношеніи: она по крайней мѣрѣ удобоприложима къ фактамъ, и этого съ меня достаточно. Эта удобоприложимость въ извѣстномъ отношеніи замѣ-

няютъ недостатокъ послѣдовательнаго проведенія гипотезы въ подробностяхъ. Если мое изслѣдованіе отличается сухимъ формализмомъ и нѣкоторою блѣдною схематичностію, то это происходитъ не отъ недостатка подробностей, а зависитъ отъ свойства самого предмета, ибо, какъ видитъ читатель, развиваемая мною гипотеза касается какъ-разъ формъ и схемы исторіи философіи. Сверхъ того, когда избирается столь многообъемлющая точка зрѣнія, тогда неизбежно ступеньками очертанія отдѣльныхъ предметовъ, подлежащихъ разсмотрѣнію, но за то въ сознаніи нашемъ тѣмъ яснѣе выступаютъ общія схемы.

140. Въ заключеніе два слова о характерѣ изслѣдованія. Вопросъ объ отношеніи историческаго процесса философіи, ея историческаго теченія и судьбъ къ откровенію вообще и въ частности къ христіанскому откровенію, какъ оно сосредоточивается въ жизни Церкви, по самому существу своему носитъ двоякій характеръ: философскій и богословскій; ибо вопросъ этотъ стоитъ на той пограничной чертѣ, гдѣ богословіе и философія взаимно соприкасаются. Естественно поэтому, что наше изслѣдованіе, поскольку оно касается условій историческаго развитія философіи, носитъ характеръ философскій, а поскольку оно проясняетъ эти условія съ точки зрѣнія откровенія, носитъ характеръ богословскій. Поэтому и выводы изъ этого изслѣдованія тоже имѣютъ двоякій интересъ: и для философіи, и для богословія. Но тотъ и другой элементы здѣсь столь тѣсно объединяются единствомъ взгляда на весь историческій процессъ философствующей мысли, что представляются въ неразрывномъ органическомъ единствѣ между собою. Надъ всѣмъ господствуетъ убѣжденіе, что уже въ самой организаціи нашего сознанія даны всѣ условія, направляющія историческое развитіе философіи именно къ откровенію истины чрезъ Божественное Слово, такъ что самый этотъ процессъ, ведущій къ этому откровенію, съ высшей, достигаемой имъ точки зрѣнія, является лишь однимъ изъ моментовъ откровенія Божественнаго Слова. Можно сказать, чрезъ этотъ процессъ въ разумъ нашъ извѣстнымъ образомъ открываетъ само Божественное Слово,

ведущее насъ чрезъ него къ Себѣ, и что родъ человѣческій, участвующій въ этомъ процессѣ, тѣмъ самымъ участвуетъ въ откровеніи Слова. Вслѣдствіе этого, мнѣ кажется, приличнѣе всего закончить это сочиненіе напоминаніемъ о глубокомысленнѣйшемъ взглядѣ на исторію философіи, который принадлежитъ св. мученику Іустину Философу. Святый Іустинъ смотрѣлъ на исторію философіи именно какъ на откровеніе Божественнаго Слова, но только откровеніе это было откровеніемъ Слова въ сѣмени (λόγος σπέρματος), за которымъ послѣдовало откровеніе Слова во плоти (λόγος ἐνσαρκος ¹⁾). „Ибо, по словамъ св. Іустина, иное дѣло сѣмя и нѣкоторое подобіе чего-либо, данное по мѣрѣ пріемлемости; а иное то самое, чего причастіе и подобіе даровано по Его благодати“ ²⁾.

сб. Остроумовъ.

¹⁾ Apol. II, 8, 13.

²⁾ Apol. I. 2, 13.